

دراسات إسلامية

- ٢ -

مترجم

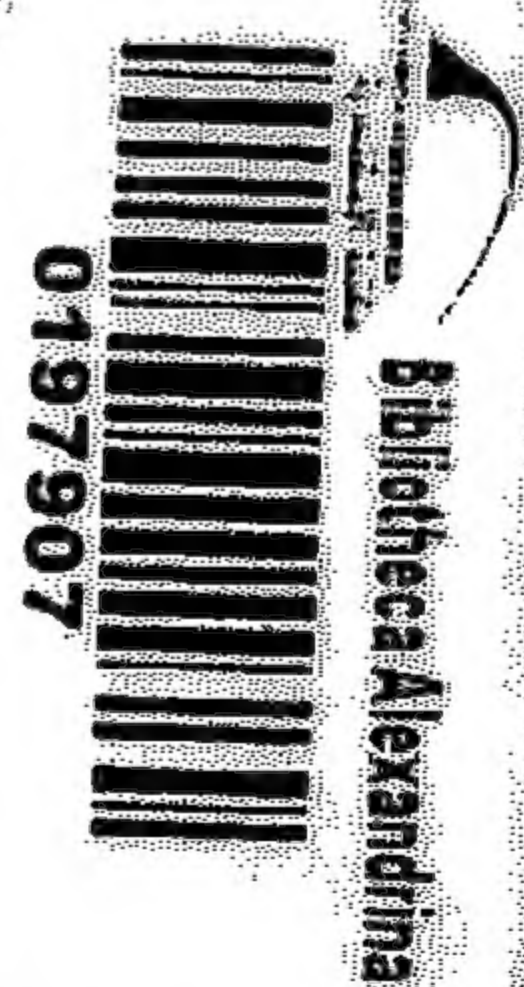
الإيمان في الإسلام

دراسات
ألف بعضها وترجم الآخر

عبد الرحمن بدوي

العدد ٢٥

الناشر
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلي باشا — القاهرة
١٩٤٥



دراسات إسلامية

— ٢ —

مِنْ تَارِيخِ

الإِْحَادِ فِي الْإِسْلَامِ

دراسات

ألف بعضها وترجم الآخر

عبد الرحمن بدوي

الناشر

مكتبة النهضة المصرية

٩ شارع عدلي باشا — القاهرة

١٩٤٥

فهرس الكتاب

الصفحة

الروح العربية : ١ — ١٩

تعريف الحضارة (٣ — ٤) ؛ إطار الحضارة العربية (٤ —
١٠) ؛ الصلة بين الحضارات (١٠ — ١١) ؛ تحديد بيئة الحضارة العربية
وإيمانها (١١ — ١٣) ؛ خصائص الروح العربية (١٣ — ١٤) ؛
توضيح هذه الخصائص في الفن (١٤ — ١٥) ، والدين (١٥) ،
والقانون (١٦) ، والسياسة (١٦) ؛ طبيعة الجنس العربي وما تسبقه
من خصائص حضارية (١٨ — ١٩) .

بواكير الاتحاد

الزندقة ٢٣ — ٣٢

لفظ زنديق ومعانيه (٢٤ — ٢٥) ؛ دراسات المستشرقين عن
الزندقة (٢٥ — ٢٨) ؛ اضطهاد الزنادقة في عهد الخليفة المهدي
(٢٨ وما يليها) ؛ الاتهام بالزندقة لأسباب سياسية (٢٩ — ٣١) ؛
كان يقصد بالزندقة اعتناق المانوية (٣١ — ٣٢) ؛

الزندقة المتقدمون ٣٢ — ٤٠

أبو على سعيد وأبو على رجاء (٣٢ — ٣٣) ؛ طالوت ونعمان
(٣٣) ؛ طوائف الزنادقة (٣٤ وما يليها) ؛ الدوافع إلى الزندقة في
ذلك العهد (٣٤ — ٣٥) ؛ صالح بن عبد القدوس (٣٥) ؛
عبد الكريم بن أبي العوجاء (٣٦ — ٣٧) ؛ أبو عيسى الوراق
(٣٦ — ٣٧) ؛ بشار وحامد وأبان بن عبد الحميد (٣٧ — ٣٨) ؛
أبو العتاهية (٣٨) ؛ نتائج البحث عن هذه الفترة (٣٩ — ٤٠) .

ابن المقفع ٤٠ — ٧١

خصائص ابن المقفع الفكرية (٤٠ — ٤٣) ؛ رد القاسم بن
إبراهيم (٤٣ وما يليها) ؛ شك بن المقفع (٤٨ — ٥٣) ؛ باب

برزويه (٥٤ وما يليها) ؛ باب برزويه وبولس الفارسي (٥٦ —
٦٢) ؛ الجور الروحى فى بلاط كسرى أنوشروان (٦٢ — ٦٤) ؛
تمليقات على ابن المقفع وابنه (٦٤ — ٧١)

أرجح الأطوار

ابن الراوندى ٧٥ — ١٨٨

- ١ — مقدمة فى عصر ابن الراوندى وفيما تخلف من كتبه (٧٥ — ٧٨)
- ٢ — النص الوارد فيه شذرات كتاب « الزمرد » (٧٩ — ٩٨)
- ٣ — شذرات كتاب « الزمرد » (٩٩ — ١١٢)
- ٤ — تأليف كتاب « الزمرد » (١١٢ — ١١٦)
- ٥ — تحليل محتوى الكتاب (١١٦ — ١٢٦) : مدح العقل
(١١٦ — ١١٧) ؛ نقد الأنبياء والمعجزات (١١٧ — ١١٩) ؛
نقد « التواتر » كمصدر للمعرفة الدينية (١١٩ — ١٢٠) ؛ نقد
إعجاز القرآن (١٢٠ — ١٢٣) ؛ نشأة اللغات (١٢٣ — ١٢٦)
- ٦ — كتاب « الزمرد » « رسالة » عبد المسيح الكندى (١٢٦ —
١٣٦) : « رسالة » الكندى (١٢٨ — ١٢٩) ؛ مهاجمته
للمعجزات ولإعجاز القرآن (١٢٨ — ١٢٩) ؛ وللشعائر الإسلامية
(١٢٩ — ١٣٤) ؛ صحة « رسالة » الكندى (١٣٤ — ١٣٦)
- ٧ — البراهمة فى كتاب « الزمرد » : (١٣٦ — ١٥٧) : البراهمة
عند المؤلفين الإسلاميين (١٣٦ وما يليها) ؛ وصف الشهرستانى
للبراهمة (١٤١ — ١٤٣) ؛ وصف ابن الجوزى لمذهبها (١٤٤ —
١٥٣) البراهمة عند الكتاب اليهود (١٥٣ — ١٥٥) ؛ مذهب
البراهمة فى النبوة هو من اختراع ابن الراوندى (١٥٥ — ١٥٧)
- ٨ — تأريخ الرد الموجود فى المجالس المؤيدية على كتاب « الزمرد »
(١٥٧ — ١٧٠) ؛ مؤلف الرد هو مؤيد الشيرازى (١٦٠ —
١٦١) ؛ الردود على ابن الراوندى (١٦١ — ١٦٦) ؛ المتأخرون
عرفوا كتب ابن الراوندى فى الرد لا فى أصولها (١٦٦ — ١٧٠)
- ٩ — تحليل الرد (١٧٠ — ١٧٦) ؛ أصل الرد لسماعىلى
(١٧٠ — ١٧١) ؛ العقل لا يغنى بنفسه (١١١ — ١٨٣) ؛
الأنبياء أشرف الخلق (١٧٣ — ١٧٤) ؛ الدفاع عن المعجزات
(١٧٤ — ١٧٦)

١٠ — من حياة ابن الراوندى (١٧٦ - ١٨٨) : أخباره في كتب التاريخ (١٧٧ وما يليها) ؛ تاريخ وفاة ابن الراوندى (١٧٩ - ١٨٦) ؛ تطوره الروحى (١٨٦ - ١٨٨)

جابر بن حيان ١٩١ - ١٩٧

دراسات المستشرقين للعلوم الطبيعية فى الإسلام (١٩١ - ١٩٢) ؛ جابر ومسألة الأكسجين (١٩٣ - ١٩٤) ؛ تكوين الإنسان بالصناعة عند جابر ونزعة التنوير لديه (١٩٤ - ١٩٥) ؛ نظرية الميزان والتفسير الكمى (١٩٥ - ١٩٦)

محمد بن زكريا الرازى ١٩٨ - ٢٢٧

نظرة عامة فى تطور الإلحاد (١٩٨ - ١٩٩) ؛ الدراسات عن أبى بكر الرازى (١٩٩ - ٢٠٠)

١ — نظرية النبوة عند الرازى (٢٠١ - ٢٠٨) : تمجيد العقل (٢٠١ - ٢٠٤) ؛ الاعتبارات التى يقوم عليها إنكاره للنبوة (٢٠٥ - ٢٠٦) ؛ أسس لإبطال النبوة (٢٠٧ - ٢٠٨)
٢ — نقد الأديان عامة (٢٠٨ - ٢١٤) : نقد اليهودية (٢٠٨ - ٢٠٩) ؛ نقد المسيحية (٢٠٩ - ٢١٠) ؛ نقد المجوسية والمناوية (٢١٠ - ٢١١) ؛ العوامل الفعالة فى التدين وعلاها (٢١١ - ٢١٣) ؛ نقض الأخبار الدينية (٢١٣ - ٢١٤)

٣ — نقد الكتب المقدسة (٢١٤ - ٢٢٥) : ما فيها من تشبيه وتمجيس (٢١٤ - ٢١٥) ؛ تناقضها فيما بين بعضها وبعض (٢١٥ - ٢١٦) ؛ نقد إعجاز القرآن (٢١٦ - ٢١٩) ؛ تفوق الكتب العلمية على الكتب المقدسة والعلم على الدين (٢١٩ - ٢٢٠) ؛ إرجاع العلم إلى الأنبياء عند رجال الدين (٢٢٠ - ٢٢٣) ؛ مقارنة بين الرازى وفولتير (٢٢٤ - ٢٢٥) ؛ تشاؤم الرازى (٢٢٥)

٤ — خاتمة (٢٢٥ - ٢٢٨) : العقل كفيل وحده بهداية الإنسان (٢٢٦) ؛ إنكار النبوات على أساس المصلحة (٢٢٦ - ٢٢٧) ؛ نزعة التنوير عند الرازى (٢٢٧ - ٢٢٨)

تصدير عام

ظاهرة الإلحاد من أخطر الظواهر في تطور الحياة الروحية . وهي أيضاً ظاهرة ضرورية النشأة في كل حضارة حينما تكون في دور المدنية ؛ وإنما تختلف وفقاً لروح الحضارة التي انبثقت فيها . ذلك أن الإلحاد نتيجة لازمة لحالة النفس التي استنفدت كل إمكانياتها الدينية ، فلم يعد في وسعها بعد أن تؤمن . وإذا كان الإلحاد الغربي بزرعته للديناميكية هو ذلك الذي عبّر عنه نيتشه حين قال : « لقد مات الله » ؛ وإذا كان الإلحاد اليوناني هو الذي يقول : « إن الآلهة المقيمين في المكان المقدس قد ماتت » - فإن الإلحاد العربي - وهو الذي يعيننا هنا في هذا الكتاب - هو الذي يقول : « لقد ماتت فكرة النبوة والأنبياء » . ذلك أن الإلحاد العربي كان لا بد أن يصدر عن الروح العربية ، وما تضعه هذه الروح من صلة ، في تدينها الخاص ، بين الله وبين العبد . فإنها لما كانت تنظر إلى هذه الصلة على أنها صلة افتراق وُبعد كامل فقد وسطت بينهما الحكامة ، كلمة الله . وكلمة الله لا ترد عنه مباشرة لوجود الهوة الهائلة بين العبد والله ؛ بل بالوسيط ، وهو النبي . لهذا كان الأنبياء هم الذين يلعبون أخطر دور في الحياة الدينية عند الروح العربية . ومن هنا نفهم كيف كان الأنبياء جميعاً من أبناء هذه الروح وحدها . وإذا فالدين والتدين عامة إنما يقوم على فكرة النبوة والأنبياء . وعلى هذا فإن الإلحاد لا بد أن يتجه إلى القضاء على هذه الفكرة التي تكون عَصَب الدين وجوهره لدى تلك الروح . وهذا يفسر لنا السر في أن الملحدين في الروح العربية إنما اتجهوا جميعاً إلى فكرة النبوة وإلى

(ح)

الأنبياء ، وتركوا الألوهية ، بينما الإلحاد في الحضارات الأخرى كان يتجه مباشرة إلى الله . ولا فارق في الواقع في النتيجة النهائية بين كلا الموقفين : لأن كليهما سيؤدي في النهاية إلى إنكار الدين ؛ فبإنكار الإله عند اليوناني ينتفى التدين ، وبإنكار الإله اللامتناهي عند العربي ينتفى الدين ، وبإنكار النبوة والأنبياء عند العربي تزول الأديان . لذا يجب أن نبصر المعنى الخفي المستتر وراء إنكار النبوة ، إذ لا بد أن نفسر هذا الإنكار على أنه يتمناها إلى الألوهية نفسها ، لأنه ما دامت النبوة هي السبيل الوحيد الذي تعرفه هذه الروح العربية للوصول إلى الألوهية ، فإنها بقطعها إياه قد قطعت في الوقت نفسه كل سبيل إلى الألوهية كذلك .

أولقد كانت الروح العربية في القرون الثاني والثالث والرابع للهجرة قد استنفدت كل قواها وإمكاناتها الدينية الخصب التي كانت لها من قبل خصوصاً في المسيحية واليهودية والمناوية والزرادشتية ثم الإسلام الذي توج هذه الأديان كلها بأن أعطى أكمل صورة للدين قُدر لهذه الحضارة العربية بلوغها ؛ فكان لا مناص لها بعد هذا أن تنحدر من تلك القمة وتستفرغ إمكاناتها الدينية حتى تفيض عنها موارد التدين جملة ، وهذا ما تم فعلاً في القرن الثالث والقرن الرابع على وجه التخصيص . وكان هذا التطور ضرورياً يقتضيه المنطق العضوي للتطور الحضاري ؛ أما العوامل الأخرى فعوامل مساعدة فحسب ، وليست هي العوامل الحاسمة . وهذه العوامل المساعدة هي الانتقام الشعبي من جانب المغاوين وما يستتبعه من تعصب لدينهم القديم ، لأن العصبية في الحضارة العربية كانت تقوم دأماً على أسباب من الدين بحسبان الدين هو العامل الحاسم في تكوين القوميات والدول في بلاد تلك الحضارة ؛ وهذا يفسر لنا السر في ارتباط الشعوبية بالزعة الدينية ،

(ط)

إذ الدين هو المظهر الأكبر في التراث القومي والعصبية الشعبوية ؛ أما في الحضارات الأخرى فلم تكن الحال على هذا النحو من التوحيد بين الدين والدولة ، بل قامت العصبية القومية في تلك الحضارات بمعزل عن كل عصبية دينية ، وفقاً للروح الخاصة بكل حضارة وما نراه من قيمة عليا لديها . وثاني العوامل هو نزعة التنوير التي نشأت في العالم العربي الإسلامي كنتيجة لانتشار الثقافة اليونانية في تلك الأصقاع ؛ وهي نزعة بدأت من قبل عند نهاية دور الحضارة في الحضارة العربية ، وذلك في بلاط كسرى أنوشروان مما يتمثل خصوصاً عند بولس الفارسي وعند برزويه إن صح الباب المنسوب إليه في كلية ودمنة . وما كانت حركة ابن المقفع وابن الراوندي وابن زكريا الرازي إلا امتداداً لنزعة التنوير الفارسية هاتيك — وكان شأنها شأن كل نزعة تنوير تقوم دائماً على أساس تمجيد العقل وعبادته بحسبانه الحاكم الأول والأخير والفيصل الذي لا رادّ لحكمه ولا مُعَقَّب لقضائه في كل شيء ، مما يتمثل في النزعة العقلية المتطرفة التي نراها في كل أدوار نزعة التنوير في جميع الحضارات : فهي كانت كذلك عند نزعة التنوير اليونانية لدى السوفسطائيين ، وفي نزعة التنوير الأوروبية في القرن الثامن عشر لدى النزعة المعروفة بهذا الاسم والتي كان على رأسها فولتير وكنت ؛ والأمر كذلك أيضاً كما سنرى خلال هذا الكتاب بالنسبة إلى كل ممثلي نزعة التنوير من الملحدّين في الحضارة الإسلامية العربية ، وبخاصة عند ابن الراوندي وابن زكريا الرازي .

وتقوم ثانياً على فكرة التقدم المستمر للإنسانية ، وهي فكرة أكدها خصوصاً جابر بن حيان في الحضارة العربية وكانت تمثل اتجاهها مضاداً للاتجاه السني الخالص الذي يرد كل شيء من العلم إلى النبي ويرى في كل تباعد

(ى)

عن عهد النبي تقهقراً في العلم وبالتالي في الحضارة والتمدن ، وهذا يفسر لنا السر في ترتيب العلم ترتيباً تنازلياً من عهد النبي فنازلاً من الصحابة إلى التابعين ، ثم تابعي التابعين ، وهكذا في طبقات تنازلية يقل حظها من المكانة والعلم والتقدير كلما بعدت عن عهد الرسول . وما هذا إلا كنتيجة للصورة التي وضعها أهل السنة للتطور التقهقر ابتداء من الرسول . فجاءت نزعة التنوير ، وبخاصة في اتجاهاتها الإسماعيلية وفي المذاهب الغنوصية الإسلامية والمذاهب المستورة في الإسلام عامة ، تؤكد عكس هذا الاتجاه وتنظر إلى الإنسانية على أنها تتقدم باستمرار في خط يسير قدماً بغض النظر عن البعد أو القرب من الرسل والأنبياء .

وتتصل بتلك الخاصية خاصة ثالثة هي النزعة الإنسانية التي ترى إلى الارتفاع بالقيم الإنسانية الخالصة في مقابل القيم الإلهية والنبوية ؛ وإنما لنجدها واضحة تماماً لدى الشعراء خصوصاً تلك الجماعة المعروفة « بعصابة المُسْجَان » على حد تعبير ماجنها الأكبر أبو نُوَاس . فما ينسب إليهم من عبث وشك إنما كان يقصد به إلى السمو بكل ما هو إنساني أَرْضَى حَسَى يُشْعِرُ بمعنى الأرض ، وإلى الخط من كل ما هو فوق أَرْضَى ، بوصفه وهماً زائفاً ينتزع الدم والحياة من الإنسان الحقيقي ، الإنسان الحي المكون من لحم ودم . ولم يكن عبثاً أن أكدّ بشار لصاحبه عبدة أنه « من لحم ودم » ، أي أنه كائن حي عيني يريد أن يعب من كأس الحياة ويلتصق بالأرض ، أمّه الحنون الحقيقية ، وليس خيالا كاذباً أو هيكلًا نورانياً مزعوماً ينزع إلى الموت ويشيح بوجهه عن الحياة كما يدعى المتدينون . وإن كان من الملحدّين مع ذلك من يئس من الظفر بمعنى الأرض فلاذ بنوع من الزهد المذعن كأبي العتاهية ، أو العزوف الكظيم كابن زكريا الرازي .

(يا)

وأخيراً اتصف تنويرهم بأنه يطلب الحرية بكل ثمن دون أن يعبأ بما سيناله من جرائها ؛ فاندفع الزنادقة يعلنون آراءهم الهدامة بكل شجاعة وصراحة ، على الرغم مما كان يتوعدهم به السلطان — أعنى الخليفة — من عذاب ، وما لقيه أكثرهم من اضطهاد . وفضل أغلبهم الاستشهاد فقدموا أرواحهم فداء لتلك الحرية الفكرية التي لم يرضوا بغيرها بديلاً ، كما فعل ابن المقفع وصالح بن عبد القدوس ومئات غيرهم على النحو الذي فصلناه ؛ ويلوح أن الدولة قد آثرت أخيراً أن تحرم هؤلاء من نحر الشهادة فتركهم أخيراً في النصف الثاني من القرن الثالث ، وطوال القرن الرابع يفعلون ما يشاءون .

وكل هذه الخصائص مجتمعة تكشف لنا عن تيار روحي خطير في داخل الحياة الروحية في الحضارة الإسلامية ، تيار لم نحاول هنا في هذا الكتاب إلا أن نقدّم بعض مواده ، وسنقلوها بمواد أخرى في الأجزاء التالية من هذا الكتاب العام في الإلحاد في الإسلام . فإلى أن يتم جمع هذه المواد كلها ، سنرجى الدراسة التحليلية العامة لتلك النزعة التي تعدّ من أخطر النزعات التوجيهية في الإسلام ومن أطرف وأخصب تيارات الإلحاد العالمي في تاريخ الإنسانية الروحي ما ؟

عبد الرحمن بروي

سبتمبر سنة ١٩٤٥

الروح العربية

خصائص الحضارة العربية

الحضارة كالكائن العضوي الحي ، لها مالكل كائن حي من قانون الميلاد والنمو والانحلال والفناء . فكل حضارة طفولتها وشبابها ، ولها نضجها وشيخوختها . « فهي تنشأ ، كما يقول اشبنجلر ، في اللحظة التي تستيقظ فيها روح كبيرة ، وتستقل بذاتها عن الحالة النفسية البدائية التي توجد فيها الطفولة الإنسانية . وهي تولد في بقعة من الأرض محددة تمام التحديد ، ترتبط بها ارتباط النبتة بالتربة . والحضارة تموت حينما تحقق هذه الروح كل ما بها من إمكانات على صورة شعوب ، ولغات ، ومذاهب دينية ، وفن ، ودول سياسية ، وعلوم ، فترجع حينئذ إلى الحالة الأولى البدائية . ووجودها الحي نضال باطن قوى من أجل الاستيلاء على القوى الخارجية في الطبيعة المختلطة المبهمة ، وعلى الغريزة الداخلية التي لاذت بها هذه القوى مع ما تنطوي عليه من حقد وحنق » . فهذه الروح تبدأ بأن تحقق ما تحويه من قوى ، وتستمر في هذا التحقيق شيئاً فشيئاً طالما كانت بها إمكانيات وقوى خفية ، حتى إذا أتت على نهايتها كان ذلك إيذاناً بأنها بلغت أقصى ما تستطيع أن تصل إليه ، وحينئذ تنتقل من دور الخلق والإبداع إلى دور الاستهلاك والتبديد : والدور الأول يسمى بالحضارة بمعناها الضيق ، والدور الثاني يسمى بدور المدنية . والدور الأول ، وهو الحضارة ، يمتاز بأن الروح فيه متجهة إلى باطنها وما يحويه هذا الباطن من قوى زاخرة فياضة ، بينما الروح في دور المدنية تتجه إلى الخارج . وهذه الميزة الأولى تظهر في الناحية السياسية بأن يمتاز الدور الأول بتكوين الدويلات المستقلة أو الدول المحددة

تمام التحديد ، بينما يدفع النزوع نحو الخارج إلى إنشاء الإمبراطوريات الواسعة ؛ وفي الناحية الروحية نجد النزعة العقلية ، بمعنى الإيمان المطلق بالتأنيخ التي يصل إليها العقل الذي يحلل وينقد ، هي السائدة في تفسير الأشياء في دور المدنية ، بينما المعقول واللامعقول غير منفصلين في دور الحضارة ، فتغلب النزعة الصوفية العميقة .

فلنأخذ الآن هذا التعريف ولنحاول تطبيقه على الحضارة العربية . وهنا يجب أن نحدد أولاً المقصود بقولنا الحضارة العربية . فإن المؤرخين قد اعتادوا حتى اليوم أن لا يطلقوا الحضارة العربية إلا على تلك الحضارة التي بدأت بالإسلام ، وانقسموا خيالها إلى فريقين : فريق يجعلها حضارة مستقلة قد كونت دورة تامة مقفلة على نفسها ، وفريق حاول أن يربط هذه الحضارة بالحضارة اليونانية الرومانية أو بحضارة البحر المتوسط بوجه عام . أما الفريق الأول فهو الفريق الشائع العام ، لكن رجاله لم يحاولوا أن يبينوا كيف تكون الحضارة العربية المفهومة بهذا المعنى حضارة تامة مقفلة ، ومرجع ذلك إما إلى جهل هؤلاء بفلسفة الحضارات ، وانعدام الحاسة التاريخية لديهم ، مما جعل رأيهم هذا رأياً ساذجاً قد أعفى الباحث من مهمة مناقشته ونقده ؛ وأما إلى أنهم استعملوا كلمة « حضارة » في معنى غامض غير مفهوم لديهم ولا محدود .

أما أصحاب الرأي الثاني وهو الذي يريد أن يربط الحضارة العربية بالحضارة اليونانية الرومانية فعلماء ممتازون قد حاولوا تأييد مذهبوا إليه بحجج قوية تجمع بين دقة النظرة وسعة الاطلاع . ولهذا يجدر بنا أن نتأمله بعناية ودقة .

من أشهر القائلين بهذا الرأي كارل هينرش بـ كـ ر . فقد ألقى محاضرة

في مؤتمر المستشرقين الألمان سنة ١٩٢١ بعنوان «الإسلام كجزء من تاريخ للحضارة عام» ، حاول فيها أن يربط تاريخ الحضارة الإسلامية بالتاريخ الأوربي . إن المقياس الذي نقيس به اشتراك شعوب مختلفة في حضارة واحدة هو ، في نظر بكر ، تشابه الأسس الحضارية التي تقوم عليها حضارات هذه الشعوب . فإذا اتفقت جملة شعوب في هذه الأسس ، فإنها تنسب جميعاً لحضارة واحدة . ويقصد بكر بهذه الأسس التراث المشترك . فهما اختلفت الشعوب من الناحية الجغرافية أو الناحية الجنسية ، فإنها تعتبر مكونة لدائرة حضارة واحدة إذا كان التراث الذي يكون أساسها الحضاري واحداً . لأن العوامل الجغرافية والجنسية عوامل مساعدة أو مقاومة ، لكنها ليست عوامل حاسمة .

فإذا نظرنا إلى الحضارة الإسلامية تبعاً لهذا المقياس وجدنا أن هذه الحضارة تقوم على أسس حضارية ثلاثة هي ، أولاً : الشرق القديم خصوصاً فيما يتصل بالنبوة السامية والشريعة الموسوية والثنائية والتصورات الأخروية الفارسية ، والصورة التي رسمها البابليون للكون ؛ والأساس الثاني هو الحضارة اليونانية الرومانية على صورة الهلينية وبخاصة فيما يتعلق بالحياة اليومية والعلم والفن ؛ والأساس الثالث والأخير : المسيحية بما لها من عقائد وتصوف . فإذا قارنا هذه الأسس بالأسس التي تقوم عليها الحضارة الأوربية لو وجدنا أن الأسس واحدة ولا اختلاف إلا في الطابع الجنسي ونجاح التطور . والحضارة الأوربية تقوم على أساس أربعة هي : النبوة السامية ، والحضارة اليونانية ، والنزعة الإمبراطورية القديمة ، والمصور الوسطى الغربية وخصوصاً الجرمانية . فإذا أضفنا إلى هذا الصلات التاريخية العديدة التي نشأت عن امتداد الحضارة اليونانية الرومانية إلى البلاد التي ستكون في

المستقبل مسرح الحضارة الإسلامية وعن انتشار الروح السامية في أواخر الإمبراطورية الرومانية ، وامتداد الغزو الإسلامي حتى تور وروما وقينا ، وتبادل الغزوات من جانب المسلمين والصليبيين ، وتأثير الشعر الغنائي العربي والفلسفة الإسلامية ورحلات الفرسان من الشرق إلى الغرب ، فضلا عن أن البحر المتوسط مسرح مشترك لكلا الحضارتين — فله حضارة الإسلامية مركز ممتاز من هذه الناحية على الشرق ، نظراً لمركز بلدانها المتوسط بين الشرق وبين أوروبا .

وكل ما هنالك من اختلاف بين هاتين الحضارتين في نظر بكر هو نجاح هذا التراث في أوروبا في إيجاد النزعة الإنسانية التي بفضلها تكونت أوروبا الحديثة ، بينما هذا التراث عيئه لم يؤد إلى إيجاد نزعة مشابهة للنزعة الإنسانية في البلاد الإسلامية ، مع أن الأحوال في هذه البلاد كانت شبيهة بتلك الموجودة في أوروبا إبان عصر النهضة . فقد كان في البلاد الإسلامية أمراء يعنون بالعلوم والفنون ويشجعون العلماء وأصحاب الفن ، كالأمراء الذين شجعوا على إيجاد النهضة والنزعة الإنسانية في أوروبا . كما كان في البلاد الإسلامية نزاع بين مطالب الدين ومطالب الدنيا . بل كان نصيب العالم الإسلامي من التراث اليوناني أكبر من نصيب العالم الأوربي ، مع أن النزعة الإنسانية والنهضة مرتبطتان بهذا التراث أشد الارتباط .

وإنما أنتج هذا التراث في العالم الإسلامي أشياء تختلف كثيراً عما أنتجه العالم الأوربي ، بل إن الأشياء التي اتفق كلا العالمين في أخذها عن هذا التراث صبغها الواحد منهما بصبغة أخرى غير تلك التي صبغها بها الآخر ، وكان هذا الاتفاق أحياناً اتفاقاً في الاسم فقط دون المضمون والمعنى . فـ « مدينة » اليونانية ، بالمعنى المحدد لها في الحضارة اليونانية ، قد قضى

الإسلام عليها ولم يعد في الإسلام مدينة تعادل المدينة اليونانية أو تشابهها .
بينما الحال على خلاف ذلك في أوروبا . فمهما يكن من شأن الطريقة التي
نشأت بها الحياة السياسية والثقافية في مدن العصور الوسطى في إيطاليا
أو في ألمانيا ، فإنه كانت تحيا في هذه المدن إرادة الحياة عينها التي وجدت
في « المدينة » اليونانية ، على الرغم من اختلاف المظاهر الخارجية . فالإسكندرية
أو المدائن أقرب بكثير إلى البندقية وميلانو منهما إلى بغداد أو القاهرة .
لأن فكرة المواطن الحر لم توجد في هاتين المدينتين الأخيرتين ، بينما هي
أساس الحياة في المدينة اليونانية وفي المدينة الأوربية في العصور الوسطى .
وجاعات الإخوان التي وجدت في العالم الإسلامي ، وإن قامت على شيء
يشبه فكرة الإيروس اليونانية ، فإنها تختلف عن جماعات الإخوان في
أوروبا . لأن جماعات الإخوان في العالم الإسلامي كان مبدأ الأخوة فيها
لا يصدر عن الذات أو الأنا ، وإنما كان يصدر عن الآخرين . والكنيسة
الغربية وضعت نفسها موضع الوارثة للامبراطورية الرومانية . ولكن
الكنيسة الغربية تختلف عن فكرة « الأمة » في الإسلام كل الاختلاف .
ونجد هذا الاختلاف عينه في الإحساس الفني والتصوير الخيالي . فإذا كان
من الصحيح أن ابن عربي قد أثر في الكوميديا الإلهية لدانته ، فإن الصور
الشعرية تختلف اختلافاً كبيراً يؤذن باختلاف الروح بين الاثنين . فصور
ابن عربي صور تجريدية عازية عن الشخصية ، بينما صور دانته صور
حية ذاتية .

وهكذا نجد اختلافاً بيناً في كل الميادين بين نتاج التراث اليوناني في
العالم الإسلامي ونتاجه في العالم الأوربي . فكيف نفسر هذا الاختلاف ؟
هنا نجد بكر يتردد في الإجابة على هذا السؤال في هذه المحاضرة

ويتساءل ألا يمكن أن يرجع هذا إلى اختلاف جنسى بين الشعوب الأوروبية والشعوب الإسلامية . ولكنه لا يستطيع أن يؤكد هذا التعليل وإنما يكتفى بأن يختم هذه المحاضرة بقوله إنه يرى أن يكون الإسلام جزءاً من تاريخ الحضارة الأوروبية لسببين : إمكان المقارنة بشكل واضح بين العالم الإسلامى والعالم الأوروبى فى تأثير كلِّ بتراث واحد ، وكثرة التأثيرات التاريخية المتبادلة بين كلا العالمين .

ولكننا نراه فى محاضرة أخرى ألقاها بعد عشر سنين من محاضراته الأولى يجيب عن هذا السؤال بلهجة حاسمة قاطعة فيرجع هذا الاختلاف فى موقف كل من العالمين الإسلامى والأوروبى إزاء التراث اليونانى الرومانى إلى العوامل التاريخية والجغرافية والجنسية ، ثم إلى ما هو أهم من هذا كله وهو اختلاف العقليتين ، فإن العالم الإسلامى لم يأخذ من التراث اليونانى إلا ما كان ذا نزعة عقلية منطقية . « وكل شئء كان نصيب الروح اليونانية فى صوغه أكبر من نصيب العقل اليونانى مثل الشعر الغنائى اليونانى والأدب الروائى كله ، وكل ما كان يونانياً محتجاً كآلهة هوميروس وكبار المؤرخين اليونانيين ، كل هذه الأشياء ظلت أبوابها موصدة أمام الشرق » ، بينما العالم الأوروبى قد تعلق فى عصر النهضة أكثر ما تعلق بهذه الأشياء التى تعبر تعبيراً صحيحاً عن الروح اليونانية ، وكان تعلقه بها الطابع الرئيسى لعصر النهضة ، لأن النهضة لم تكن فى الواقع علمية بقدر ما كانت فنية .

وهنا يحق لنا أن نتساءل عن هذا التطور فى فكر بكر . أو ليس من شأن هذا التطور أن يقضى على الفكرة الأولى التى نادى بها وهى أن الحضارة الإسلامية يمكن أن تدخل فى نطاق تاريخ الحضارة الأوروبية ؟ إنه

يتحدث عن اختلاف في العقليتين ؛ اختلاف قد جعل الحضارة في العالم الإسلامي متميزة كل التمايز من الحضارة في العالم الأوربي ، فما معنى هذا ؟
معناه أن المقياس الذي اتخذته بكر ليس بالمقياس الصحيح ، وإذا كانت الحال كذلك فيجب أن توضع المسألة من جديد وضعا آخر ، لأن نظريته كلها تقوم على أساس هذا المقياس .

والواقع أن الباحثين ، خصوصا في أواخر القرن الماضي ، قد أساءوا استخدام هذا المقياس إلى حد بعيد ، فراحوا يبحثون عن المشابهات بين الحضارات المختلفة ، وحاولوا أن يرجعوا هذه المشابهات إلى تأثير الحضارة الواحدة بالحضارة الأخرى وأجهدوا أنفسهم في اكتشاف هذه الاستعارات أو السرقات حتى جعلوا الحضارات والناس جميعا لصوصا ناهبين . وأعمتهم هذه النزعة فأفقدتهم كل حاسة للتمييز ، حتى أصبح التشابه في اللفظ كافيا للتشابه في كل شيء آخر . وليس من شك في أن هذه النزعة نتيجة من أسوأ نتائج المنهج الآلي في تفسير الأشياء ، وهو الاتجاه الذي ساد عصر الوضعية . فإنه إذا كان من الممكن أن نأخذ بهذا الاتجاه في العلوم الطبيعية ، فلا يمكن مطلقا أن نأخذ به في العلوم الروحية وعلى رأسها التاريخ . لأن هذه النزعة تفقد كل شيء روحه ، وتحيله إلى مادة خالصة ، بينما البحث هنا موضوعه الروح ، فإذا فقدتها فقدت كل شيء تقريبا .

ألا إن شيئا من الإحساس التاريخي لكاف بأن يؤكد لنا وجوب التمييز بين هذه الأشياء التي يخيّل إلى هؤلاء الباحثين أنها واحدة أو متشابهة . ولهذا رأينا الباحثين في أوائل قرننا هذا يشورون على هذا المنهج الفاسد ، وينادون بوجوب التمييز ويطالبون بتوفر الحاسة التاريخية لكل من يتصدى للبحث في التاريخ ، حتى لا يخلط بين الأشياء هذا الخلط الشنيع .

هذه الثورة الجديدة في النظرة إلى التاريخ بلغت أوج شدتها عند
 اشينجلر . إن اشينجلر يرى أن الحضارات مستقلة بنفسها تمام الاستقلال
 الواحدة عن الأخرى ، وأن ما يخیل إلینا من وجود تشابه بین حضارة وأخرى
 إنما هو تشابه ظاهري لا يكاد يتجاوز حد اللفظ . فالحضارة اللاحقة
 لا تأخذ عن الحضارة السابقة غير طائفة قليلة جداً من الأشياء ، ولا ترتبط
 بها إلا بمقدار لا يكاد يذكر من الروابط . بل إن هذه الأشياء التي تأخذها
 الحضارة الواحدة عن الحضارة الأخرى لا تأخذها منها كما هي بدون تمييز ،
 بل تختار ما يتلاءم وإياها ، أي ما يتفق وروحها . وحتى هذا الذي تأخذه
 لا تلبث أن تحيله وتبدل فيه حتى يتكيف وروحها تكيفاً تاماً . لأن روح
 كل حضارة مختلفة عن روح غيرها من الحضارات أشد الاختلاف . فإذا
 كانت الأشياء التي تصدر عن حضارة من الحضارات تمثل روح هذه الحضارة
 فلا بد لكل حضارة تحاول الأخذ من حضارة أخرى أن تحيل هذه الأشياء
 إلى طبيعتها ، ومعنى هذا بعبارة صريحة أن تخلقها خلقاً جديداً . فكل
 تأثير إذاً هو في الواقع تغيير ، سواء أكان هذا التغيير نحو الأحسن أم كان نحو
 الأسوأ . فالحضارة الواحدة إذاً لا تأخذ من حضارة أخرى غير الأشياء التي
 تتفق وروحها ، وهي لا تلبث من ناحية أخرى أن تحيله إلى طبيعتها إحالة
 تكاد تكون مطلقة . ولنضرب لهذا مثلاً بتأثير الحضارة اليونانية بالحضارة
 المصرية في الفن . فإن الحضارة اليونانية لم تأخذ من الفن المصري أهرامه
 ولا مداخل معابده ، ولا مسلاته ، وإنما اكتفت بأن أخذت شيئاً من
 أسلوب التماثيل والأعمدة . وحتى هذا الذي أخذه قد بدلت فيه تبديلاً
 يكاد يقضي على كل ما يميزه وهو روحه : فما أبعد الفارق بين الأعمدة المصرية
 والأعمدة الدورية ، وما أكبر الاختلاف بين التماثيل المصرية وبين تماثيل

يوناني كتمثال قاذف القرص ! فالأصل إذاً في كل هذه الاقتباسات هو روح الحضارة التي تقتبس .

فلا يجب أن نخدع إذاً بتأثير الحضارة في الحضارة ، بل يجب أن نقومه التقويم الصحيح على أساس أن لكل حضارة روحها الخاصة ، وأن الاشتراك في التراث لا يدل على شيء بالنسبة إلى روح من يشتركون في هذا التراث . وبهذا نكون قد قضينا نهائياً على المقياس الذي اتخذته بكر ، وعن طريقه خيل إليه أنه يستطيع أن يثبت أن الحضارة الإسلامية يمكن عدها جزءاً من الحضارة الأوروبية .

لكن ليس معنى هذا أن الحضارة الإسلامية حضارة قائمة بذاتها تكون دائرة حضارة مقفلة ، وإنما هي جزء من حضارة كبيرة هي إحدى الحضارات الثماني الكبرى التي بينها اشينجلر وحلل روح الثلاث الرئيسية منها . هذه الحضارة هي التي سماها اشينجلر باسم « الحضارة العربية » . وأغلب الظن أنه سماها بهذا الاسم لأن الحضارة العربية هي أهم جزء في هذه الحضارة الكبرى .

والآن ، فلنعمد إلى التعريف الذي ذكرناه في أول كلامنا كي نعرف ماهية وخصائص هذه الحضارة .

يقول هذا التعريف إن لكل حضارة تربتها الخاصة المحددة تمام التحديد . فما هي هذه التربة بالنسبة إلى الحضارة العربية ؟

هذه التربة واسعة : فهي تحدها من الشمال بمنطقة تسودها مدينة الرها ؛ ومن الجنوب بسوريا وفلسطين ومصر وفيها تسود مدينة الإسكندرية ؛ ومن الشرق تحدها بنهر سيحون أي تشمل إيران كلها .

وفي أقصى الجنوب نجد بلاد العرب ، وفي أقصى الشمال من هذه التربة

مدينة بزنطة . فهذه التربة هي بوجه عام تلك المنطقة التي صبغها الإسكندر بالصبغة الهلينية ، والتي ارتقت مدنها الرئيسية وهي الإسكندرية وأنطاكية والرها وإفسوس وبزنطة والمدائن في الوقت الذي كانت فيه مدن الغرب تعاني دور الفناء والاضمحلال ؛ فقد أصبحت هذه المدن مدناً عالمية امتلأت بالكاتدرائيات والأسواق والمباني الضخمة .

هذا حدها من ناحية السكان . فلنبحث في حدها من ناحية الزمان . قلنا إن كل حضارة تولد في اللحظة التي فيها تستيقظ روح كبيرة تستقل بذاتها عن الحالة النفسية البدائية التي توجد فيها الطفولة الإنسانية . وروح الحضارة العربية قد استيقظت في السنوات الخمسة الأولى من ميلاد المسيح : فإن هذه الفترة هي الربيع بالنسبة إلى الحضارة العربية . ولكنها سبقت مع ذلك بهذه الطفولة التي استيقظت في أحضانها ، وهي الطفولة التي تتمثل في الأديان السماوية عند الفرس واليهود والكلدانين حوالي سنة ٧٠٠ ق . م لأول مرة ، ثم تظهر هذه الطفولة مرة ثانية حوالي سنة ٣٠٠ ق . م . مع هذه التيارات التي كانت نبوءات بمصير العالم ومستقبل الشعوب ، وفيها وجدت هذه التفرقة الثنائية بين النور والظلمة ، والتصويرات المختلفة للجنة والنار والآخرة بوجه عام ، مع ما صاحب ذلك من التبشير بنبي يبعث . ثم تولد روح هذه الحضارة في القرون الأولى للمسيحية بميلاد روح الأسطورة : فالروح العربية تصوغ حول زرادشت أسطورة : تنبعث منه ضحكة تصعد إلى السماء وتتجاوب بها أنحاء الوجود ؛ والحواريون يصاغ حولهم أساطير تملأ بضجيجها المدن على البحر المتوسط ، والعالم اليهودي يحيك من جديد قصص داود والآباء الأولين ، ويرتفع الوثنيون الهليونيون بفيثاغورس وهرمس وبلانياس الطواني إلى مرتبة أنصاف الآلهة . ثم تستمر روح الحضارة

في إظهار ما تحتويه من قوى خصبة زاخرة ، فتنشأ المذاهب أو الأديان الجديدة . فينشئ ماني في القرن الثالث في أيام الملك سابور ديناً أو مذهباً دينياً جديداً ، يكون جامعاً بين كل المذاهب الدينية التي أنتجتها الروح العربية حتى وقته ، ويأتي القرن الرابع فتثبت المذاهب الدينية وترسخ أقدامها فتصبح المزدكية دين الدولة في أيام الملوك الساسانيين ، وفي روما تصبح عبادة مِسترا الديانة السائدة وذلك في أيام ديوكليسيان ، ثم يجعل قسطنطين الديانة المسيحية الديانة الرسمية للدولة الرومانية ، وهكذا الحال أيضاً في مملكة سبأ وأكسوم . وبهذا ينتهي ربيع هذه الحضارة .

حينئذ كان لا بد لهذه الروح أن تبلغ أوجها وأن تحقق كل ما فيها من إمكانات فيأتي دين يسود الأديان كلها ، ويأتي شعب سياسي يغزو هذه المناطق ويعقد لها لواءاً واحداً . فكان هذا الشعب هو الشعب العربي ، وكان هذا الدين هو الإسلام . فتكونت بهداية هذا الدين وبفضل طبيعة هذا الشعب الحضارة الإسلامية التي هي القمة العليا التي بلغتها الحضارة العربية ، والتي بلغت أعلى نقطة قدر لها أن تصل إليها حين طرق الصليبيون أبواب بيت المقدس واستطاعوا أن يملأوا به مسرعين . لكن هذا الحادث عينه كان إشارة لانحلال الحضارة العربية ، وإيداناً بميلاد الحضارة الأوروبية .

هذه الحضارة العربية لها روحها الخاصة التي لا تشاركها فيها أية حضارة أخرى ، والتي سادت جميع فروعها من بيزنطية وفارسية وإسلامية . فلسكي نفهم إذاً روح الفرع الذي يعنينا الآن من هذه الحضارة العربية الكبرى ، ينبغي أن نبين الخصائص الرئيسية لروحها .

أول خاصية من خصائص هذه الروح التفرقة الواضحة التي تضعها بين النفس والروح ، وهي تفرقة رئيسية نجدتها واضحة في كل مظاهر هذه

الحضارة من فن وعلم ودين وقانون وسياسة ، فالروح مصدرها الله ، مصدرها الملكوت الأعلى والنور ، بينما النفس مختلطة بالجسم وبالتراب وتعلوها الظلمة ؛ والأولى مصدر الخير ، والثانية مصدر الشر : فما صدر عن الأولى فهو حسن ؛ وما صدر عن الثانية فقبیح . والناس ينقسمون إلى نفسانيين وروحانيين . ولما كانت هذه الروح صادرة عن الله ، فهي من أجل ذلك روح واحدة بينما النفوس فردية مختلفة . وهذه الروح تعبر عن نفسها في الناس عن طريق « الكلمة » ، فالكلمة هي رسول هذه الروح العليا للناس .

ومن هنا فإن الروح ، وهي واحدة بين الناس جميعاً ، هي مصدر الخير . فليس للإنسان إذاً إلا أن يفنى في هذه الروح ، وأن ينكر نفسه كل الإنكار ، لأنها مصدر الشر والظلمة . ولهذا فإن روح الحضارة العربية تنكر الذاتية أشد الإنكار ، لأنها تفنى الذات في هذه القوة العليا ، وترى في هذا الفناء واجب الإنسان الرئيسي ، وعلى هذا الأساس يجب أن يقوم كل شيء . فكل ما كشف عن ذاتية ، أو اتجه نحو تأكيد الذاتية فهو شر . ففي الأخلاق لا شيء أمام الإنسان غير التسليم لهذه القوة العليا ؛ وفي الجمال الجميل هو ما مثّل هذه الروح أو دفع إلى الارتفاع إليها ؛ وفي المعرفة كل معرفة صادرة عن استقلال الفكر باطل وضلال ، وإنما المعرفة الحقيقية هي تلك التي تصدر عن هذه الروح المشتركة ، أي تلك التي تصدر عن الإجماع ، لا عن الحكم الفردي .

والآن ، نستطيع أن نتبين هذه الخاصة والنتائج المترتبة عليها بوضوح في مظاهر الحضارة العربية الرئيسية وهي الفن والدين والقانون والسياسة . أما الفن : فقد كان من نتائج فقدان الذاتية فيه أن انعدمت الفنون

التجسيمية في الحضارة العربية من تصوير ونحت ، لأن في تصوير الجسم المستقل والشخصية المستقلة المفردة تعبيراً عن الذاتية ، وهذا ما لا يتفق وروح هذه الحضارة . وإنما أنتجت لهم عن طريق الألوان نوعاً خاصاً هو أكبر تأكيد للروح المنافية للذاتية العاملة على القضاء عليها ، وهذا النوع هو ما يسميه الإفرنج باسم « الأرابسك » . ولما كان هذا النوع من الفن هو أعظم ممثل للروح العربية إلى جانب القوس على شكل نعل الحصان ، فجدير بنا أن نتأمله قليلاً . إن النموذج الأول لهذا النوع نشأه في الفن البيزنطي ، وفيه نرى واضحاً الفارق بين الروح العربية والروح اليونانية . فكل من الروحين قد استعانت في هذا النوع من الفن بطريقة تكرار ورقة الشجرة المعروفة بشوكة اليهود (الأكنثة) . ولكن يظهر في الفن اليوناني واضحاً أن كل ورقة لها كيانه وجسمها المستقل ، أي لها ذاتيتها ، إن صح هنا هذا التعبير ، بينما الفن البيزنطي يجعل ورقة شجرة اليهود إلى شبكة من الخطوط غير محدودة تملأ مسطحات كاملة ، مما يسلب الورقة كل استقلالها بكيانها الخاص . أما « الأرابسك » فهو كما يقول اشبنجلر بلا جسم ، بل ويسلب الشيء الذي يرسم عليه جسمه ، وذلك بأن يغطيه بتكرارات كثيرة . وإن « للأرابسك » خاصية أخرى ليست صادرة مباشرة عن الروح العربية العامة بل عن التمايز البسيط الذي للشعب العربي عن هذه الروح العامة ، ولهذا فلن نتحدث عن هذه الخاصية إلا حين نبين هذا التمايز .

فإذا انتقلنا من الفن إلى الدين ، وجدنا أن هذه الخاصية هي الخاصية الرئيسية في كل الأديان السماوية ، ولهذا نشأت كل هذه الأديان في بيئة الروح العربية . ومن أجل هذا نرانا في غير حاجة إلى بيانها في هذا الميدان .

وهذه الخاصية نجدها واضحة كل الوضوح في القانون . فإن القانون القديم ، اليوناني والروماني ، صادر عن الذاتية ، لأن الأفراد هم الذين يوجدونه كنتيجة لتجاربهم العملية ، بينما الروح العربية تعتبر القانون صادراً عن القوة العليا أو الله . ولهذا لا تجد الروح معنى لهذه التفرقة التي يضعها القانون الروماني بين القانون الوضعي (Jus) والقانون الإلهي (fas) ، ما دام مصدر القانون واحداً . وإذا كان القانون صادراً عن الله ، فيصدر عنه إذاً على شكل « كلام » له ، أى على شكل كتب مقدسة فيها بيان أوامره ونواهيه ، ولهذا فإن مهمة القاضي في الروح العربية تختلف تمام الاختلاف عن مهمة الپريتور عند الرومان ، لأن مهمة الأول مهمة الشارح ، بينما مهمة الثاني مهمة من يستخلص القانون من الأحوال العملية والحوادث التي تقع . وإذا لم يكن في كلام الله ما ينطبق على الحالة المعروضة على القاضي ، فليس له أن يحكم بنفسه ، بل لا بد من الإجماع . ولهذا عد الإجماع دائماً المصدر التالي مباشرة للكتب السماوية .

وأخيراً نرى نفس الخاصية متحققة في ميدان السياسة . فالحكم دائماً يجب أن يكون مستمداً من هذه القوة العليا ، وإلا فسد الحكم . ولهذا اعتبر الحاكم دائماً رجل دين ، وجمع الحاكم في نفسه بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية ، وفكرة الخلافة الإسلامية أوضح مثال لما نقول . ثم إن فكرة هذه الروح عن هذه الدولة ليست هي الفكرة المعروفة عن الدولة بمعنى أن الدولة حدود سياسية فحسب ، بل الدولة هي الأمة المؤمنة . تلك هي الخصائص العامة الرئيسية للروح العربية كما تتمثل في هذه المظاهر التي تعبر عنها . وهي واضحة أجلى وضوح في هذه الحضارة الجزئية التي هي كما قلنا من قبل أعلى درجة وصلت إليها الحضارة العربية .

إلا أن العامل الجنسي عامل له أثره ولا بد من اعتباره . فليست الشعوب المختلفة التي أنشأت الروح العربية العامة متساوية في تمثيلها لهذه الروح ، بل تختلف بحسب أجناسها ، ولما كان العرب هم الذين يعنوننا في هذا المقام فلنتحدث الآن عن خصائص هؤلاء .

اختلف الباحثون اختلافاً كبيراً في بيان الطابع المميز للرجل العربي . وعندنا أن خير من اكتشف هذا الطابع لسنن الذي قال إن الطابع المميز للعربي هو سيادة الإرادة فيه على ملكتي النفس الآخرين وهما العاطفة والعقل . فلكات العربي الروحية مرتبة على أساس أن الإرادة هي الملكة السائدة ، ويليهما العاطفة ، وفي النهاية يأتي العقل . والإرادة إذا سادت في الإنسان اتصف بالقدرة والشجاعة على القيام بالأعمال الخطيرة ، واتصف بالحزم وسرعة التنفيذ . لكن هذه الإرادة إذا لم يحكمها العقل كانت إرادة مندفعة لا تعرف لها غاية معلومة ، كما أنها تعنى عند أصحابها العجز عن القيام بالأعمال الروحية ، أى على الإنتاج الروحي ، وهي في الواقع تطبع صاحبها بالطابع العملي ، وتصرفه عن التأمل النظري . ومن أجل هذا نرى أصحابها فقراء في العلوم النظرية ، أغنياء في العلوم العملية . وإذا كانت العاطفة في المرتبة الوسطى وليس العقل في المرتبة الأولى ، فإن صاحب هذا النوع من التركيب الذهني يعوزه الخيال . لأن الخيال مزيج من العاطفة والعقل .

فإذا نظرنا إلى مظاهر الحضارة العربية من هذه الزاوية استطعنا أن نفسر ما كانت عليه هذه المظاهر .

فإن الفن العربي لم يستطع أن ينشئ الملاحم أو الروايات التمثيلية لأن العربي يعوزه الخيال . وما انتجه هذا الفن يكشف عن ذلك الطابع الذي

ذكرناه آنفاً وهو سيادة الإرادة على بقية الملكات العقلية، فإن أوضح نتائج فنى للروح العربية الخاصة هو القوس على شكل نعل الحصان . فإذا تأملنا هذا القوس وجدنا أنه ذو نتوء يخرج على العمود المرتكز عليه . وهذا النتوء لا تقتضيه قوانين الاستاتيكية وإنما يبدو خارجاً على هذه القوانين . وما يحفظ القوس على هذا الشكل هو قوة الإرادة . ونحن قلنا إن هذه الإرادة إرادة غير موجهة ، وهذا نراه واضحاً في النتائج الثانية الممثل للروح العربية الخاصة أصدق تمثيل ، وهو « الأرابسك » الذى تحدثنا عنه منذ حين . إذ يشاهد فى هذا الأرابسك أنه ليس بذى اتجاه لأنه يمكن أن يتخذ أى اتجاه ، كما لاحظ ألفرد روزنبرج ، فهو يدل على إرادة ، وفى الآن نفسه يدل على أن هذه الإرادة هى إرادة غير موجهة .

وإذا كانت العلوم النظرية فى الحضارة الإسلامية لم يشتغل بها إلا غير العرب من فرس ومغول ، فالعلة هى تلك الخاصة التى ذكرناها وهى سيادة الإرادة وقيام العقل فى المرتبة الأخيرة للملكات النفسية . وهذا يفسر لنا بوضوح كيف أن العرب هم الذين قدموا الثروة العربية الثالثة وهى الشريعة إلى جانب الدين واللغة . فالشريعة علم عملى ، لذا استطاع العرب أن يبرعوا فيه .

أما السياسة فقد برز العرب فى ميدانها العملى لا النظرى أعظم تبرز . وذلك لأن السياسة العملية بمعنى الغزو والفتوح هى الميدان الحقيقى لنشاط الإرادة ، ومن هنا نستطيع أن نفسر إلى حد كبير هذه السرعة الهائلة التى تمت بها الفتوح العربية ، فهى لا تفسر إلا بهذه الإرادة الجامحة القوية . أجل ، كان نشر الدين عاملاً مهماً من بين العوامل التى أنتجت هذه السرعة ، ولكن نصيب الإرادة العربية كان أكبر من نصيب الدعوة الدينية . فإن

عمرأ بن العاص' أو خالدأ بن الوليد هو الذى فتح ما فتح من ممالك ، لا عبد الله بن عمر وأمثاله من المتدينين المؤمنين فحسب . كما أن الطريقة التى سار عليها هذا الفتح تدل على ما فى هذه الإرادة من عدم توجيه من ناحية العقل . لأن غزو الممالك لم يأت عن خطة مرتبة نفذت أجزاؤها الواحد بعد الآخر بطريقة منطقية ، وإنما اندفع الغزاة نحو الشرق والشمال والجنوب دفعة واحدة كالسيل الجارف .

ولو أن الحضارة الإسلامية تكونت من الجنس العربى وحده ، إذأ لامتازت فقط بهذه الميزات عن بقية شعوب الحضارة العربية العامة ، ولكنها جمعت بين شعوب أخرى غير الشعب العربى ، مما جعلها حضارة خصبة متنوعة ، تنوعأ لا يظهر إلا بعرض مميزات هذه الشعوب الأخرى الجنسية وبيان أثر هذه الميزات فى تكييف الحضارة الإسلامية تكييفأ خاصأ ، ولكنى أظن أن هاهنا ليس مجال هذا البيان .

بواکیر الاحیاد

الزندقة

للزندقة في الإسلام تاريخ شائق ، عُنى المستشرقون بدراسته عناية فائقة ، فكتبوا فيه الرسائل القصيرة أو المقالات الطويلة المستفيضة التي تظهر باستمرار وأغلب ما فيها جديد طريف . لكنهم لم يبلغوا من هذا كله شأواً بعيداً ، ولم يستطيعوا حتى اليوم أن يلقوا ضوءاً قوياً ساطعاً على أغلب نواحيه .

عُنى بدراسة هذا التاريخ لأنه بدون إيضاحه وتعمقه لن نستطيع أن نفهم كيف نشأت بعض النظريات في علم الكلام بل بعض المذاهب الكلامية التي ازدهرت خصوصاً في القرنين الثاني والثالث للهجرة ، إذ أن الكثير من نظريات مذهب كذهب المعتزلة لا يمكن أن يفهم بدون معرفة هذه الخصومات الكثيرة العنيفة التي كانت تقوم بين كبار المعتزلة وبين الزنادقة ، والتي كان يثيرها هؤلاء الآخرون فيضطرب أصحاب الاعتزال إلى أن يتخذوا موقفاً بإزائها خاصاً . حتى إنه لو أتيح لنا أن نبحث في تكوين النظريات المختلفة التي يشتمل عليها مذهب المعتزلة بحثاً دقيقاً ، يتابع نظوره ويرسم المنحى الذي عليه سار ، إذاً لوجدنا للزندقة أكبر الأثر وأعظم الخطر في هذا التكوين .

كما أننا لا نستطيع أن نفهم أيضاً تلك الحركة السياسية الحضارية التي ظهرت خصوصاً في أوائل حكم العباسيين ، وأعني بها حركة الشعوبية . ودون أن نذهب إلى ما يذهب إليه الدكتور طه حسين بك في كتاب « حديث الأرباء » من إرجاع حركة الزندقة كلها أو معظمها إلى حركة

الشعوبية ، نستطيع أن نؤكد على أقل تقدير أن بين كلتا الحركتين صلة قوية وثيقة ، حتى كان بعض أنصار العربية ضد الشعوبية يتخذون من الشعوبية وسيلة للدلالة على الزندقة كما سنرى بعد حين .

وإلى جانب هذا كله لا يمكننا أن ندرك التطور الروحي في بلاد الإسلام والحياة العقلية عامة على حقيقتها إلا إذا نظرنا إلى حركة الزندقة بحسبانها عاملاً من أخطر العوامل التي لعبت دورها في ذلك التطور وتلك الحياة : فسّيرت الأول في اتجاه معين ، وحددت له خطوطاً رئيسية مشى فيها ، وكيفت الثانية تكييفاً محدداً وصبغتها بصبغة خاصة لم تبهت على مر الزمان .

فلهذه الأسباب كلها ولغيرها من الأسباب وجه المستشرقون عنايتهم إلى هذه الدراسة ؛ لكن دراستهم لا تزال حتى اليوم ناقصة ، فيها الكثير من التشويه واللبس . وذلك راجع إلى أن تاريخ الزندقة في الإسلام موضوع غامض كل الغموض ، مضطرب كأشد ما يكون الاضطراب ، يشق علينا كثيراً — الآن على أقل تقدير — أن نتبينه في وضوح وأن نتمثله بجلاء .

فلفظ « زنديق » لفظ غامض مشترك قد أطلق على معان عدة ، مختلفة فيما بينها على الرغم مما قد يجمع بينها من تشابه . فكان يطلق على من يؤمن بالمانوية ويثبت أصليين أزليين للعالم : هما النور والظلمة . ثم اتسع المعنى من بعد اتساعاً كبيراً حتى أطلق على كل صاحب بدعة وكل ملحد . بل انتهى به الأمر أخيراً إلى أن يطلق على من يكون مذهبه مخالفاً لمذهب أهل السنة ، أو حتى من كان يحيا حياة المجنون من الشعراء والكتاب ومن إليهم . وقد كتب الأستاذ هانز هينرش شيدر فصلاً ممتعاً عن أصل هذا

اللفظ واستعماله عند الكتاب غير الإسلاميين^(١)، كما جمع الأستاذ ماسينيون معاني اللفظ كما استعمله الكتاب الإسلاميون وذلك في البحث الذي كتبه في دائرة المعارف الإسلامية تحت مادة «زنديق» وفي كتابه عن «عذاب الحلاج»^(٢). ويظهر من هذين البحثين أن اللفظ قد اتسع معناه إلى حد لا يسمح بتحديدته تحديداً دقيقاً مما يحملنا على الحذر والانتباه الشديد للمعنى المقصود به في السياق الذي نجده فيه.

ثم إن المصادر التي تحدثنا عن الزندقة والزنادقة قليلة غير مأمونة. وهذه القلة إما لأن كتب الزنادقة قد فُقدت كلها تقريباً، ولم يعد بين أيدينا منها إلا شذرات ضئيلة نعث عليها بعد عناء طويل في كتب الردود، مثل هذه الشذرات التي عثر عليها المأسوف على شبابه الممتاز الدكتور كيرؤس في كتاب «المجالس المؤيدية» وهي شذرات لابن الراوندي مأخوذة من كتابه «الزمرذ» قد رد عليها داعي الدعاة مؤيد الدين الشيرازي في هذه المجالس الموسومة باسمه^(٣)؛ أو لأن بعض المصادر التي تحدثنا عن الزندقة والزنادقة لا تزال مخطوطة حتى اليوم، فليست في متناول أيدي الباحثين. وأهم المصادر من هذا النوع كتب الشيعة، مثل كتاب «الاحتجاج» للطبرسي.

كما أنها غير مأمونة من ناحيتين: الأولى أن الروايات المكتوبة في بعضها لم يتحر أصحابها الدقة في إيرادها، فجاءت في الغالب مهوشة ناقصة؛

(١) شيدر: «زنديق» في «المباحث الإيرانية» ج ١ ص ٧٦ — ٩٣:

A.H.H. Schäder: «Zindiq», in, *Iranische Beiträge*.

(٢) لوى ماسينيون: «عذاب الحلاج» ص ١٨٦ — ١٨٨: L. Massignon:

La Passion d'âl-Hallag

(٣) راجع هذا البحث في القسم الثالث من الكتاب.

والثانية أن البعض الآخر من هذه المصادر ، وهو أغلبها ، قد كتبه الخصوم وأوردوا فيها آراء الزنادقة بعد أن أدخلوا عليها شيئاً غير قليل من التبديل والتغيير ، بما يوافق أغراضهم في الخصومة والحِجاج ، ومما يتلاءم مع الإلزامات التي يريدون أن يستخلصوا منها . لهذا يصعب على الباحث أن يتبين أقوال الزنادقة الحقيقية وأن يعرف كيف كانوا يوردونها .

ومن أجل هذه الصعوبات مجتمعة كان الباحثون من المستشرقين يقتصرون على دراسة ناحية صغيرة من نواحي الزندقة ، أو واحد من كبار الزنادقة الذي يستطيعون أن يجدوا عنهم في المصادر شيئاً . ولم يستطع واحد منهم حتى هذه الأيام الأخيرة أن يكتب بحثاً شاملاً لهذه الحركة يتناولها من جميع نواحيها .

فمن صالح بن عبد القدوس ألقى جولدتسيهر بحثاً قيمياً في المؤتمر الدولي للمستشرقين سنة ١٨٩٣^(١) . ثم من بعده كتب أ . كريمسكي رسالة صغيرة (في ٦٥ صفحة) بالروسية عن أبان بن عبد الحميد اللاحق طبعت في موسكو سنة ١٩١٣ . وكان ابن المقفع خصوصاً موضوعاً لدراسات عدة أشهرها ما كتبه عباس إقبال في كتابه : « شرح حال عبد الله بن المقفع ، فارسي » وهو مكتوب بالفارسية ؛ ثم فرنشسكو جبريلي في مقاله المنشور « بمجلة الدراسات الشرقية » سنة ١٩٣٢ بعنوان « مؤلفات ابن المقفع » وهو خير ما كتب عن ابن المقفع حتى الآن . وقد أثار بحثين آخرين كتب

(١) جولدتسيهر : « صالح بن عبد القدوس والزندقة إبان خلافة المهدي » (أعمال المؤتمر التاسع للمستشرقين ، لندن سنة ١٨٩٣ ، ج ٢ ، ص ١٠٤ — ١٢٩)
 J. Goldziher : Sālih b. Abd al-Koddūs und das Zindiktum während der Regierung des Chalifen al-Mahdi (*Transactions of the international Congress of the Orientalists*).

أولها بول كروس في المجلة عينها سنة ١٩٣٣ تحت عنوان « حول ابن المقفع » والثاني كتبه رشترو وكانت أفكاره فيه أجراً وأصرح من أفكار جبريلي في مقاله ذاك^(١) .

ونحن قد أشرنا من قبل إلى المقال الذي كتبه كروس عن ابن الراوندي بمناسبة الفقرات التي عثر عليها في « المجالس المؤيدية » مأخوذة من كتاب « الزمرد » لابن الراوندي وهو مقال طويل مملوء بالمعلومات ، ويعد خير ما كتب عن ابن الراوندي حتى اليوم .

وأخيراً كتب الأستاذ فرنشسكو جبريلي : « تعليقات على بشار بن برد » ، ظهرت في « مضطبة مدرسة الدراسات الشرقية » سنة ١٩٣٧^(٢) . وكل هؤلاء الباحثين لم يحاول أحد منهم حتى الآن أن يكتب عن حركة الزندقة كلها كما ظهرت في الإسلام . وبين يدي الآن فصل ممتع كتبه الأستاذ جورج قويدا سنة ١٩٣٥ ولم ينشر إلا في سنة ١٩٣٧ في « مجلة الدراسات الشرقية »^(٣) أراد فيه أن يدرس تاريخ الزندقة الظاهري — إن صح بهذا التعبير — دون تعرض للمناظرات التي قامت ضد الثنوية « والمانوية » ، ولما عسى أن يكون هناك من أثر المانوية في الحياة الفكرية في ذلك العصر (أوائل العصر العباسي) ، معتمداً في ذلك

(١) م . ج . رشترو : « دراسات حول تاريخ كتب أداب الملوك العربية القديمة » ، ليبتسك سنة ١٩٣٢ . M.G. Richter : *Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel* . وراجع فصلاً من بحث جبريلي وبحث كروس بعد ص ... ص ...

(٢) BSOS .

(٣) ج ١٤ سنة ١٩٣٧ ص ١٧٣ — ٢٢٩ G. Vajda : *Les Zindiqs en pays d' Islam au début de la période abbaside*, RSO, XVI, 1937, pp. 173 — 229 .

على المصادر التاريخية الخاصة باضطهاد الزنادقة ، وبأشهر الزنادقة في خلافة الخلفاء العباسيين الأول . وأول هذه المصادر وأهمها كتاب « الفهرست » ويليه كتاب « الأغاني » ثم كتب التاريخ الكبرى مثل : « تاريخ الطبري » و « مروج الذهب » .

بدأ الأستاذ قَيداَ بحثه بأن أورد في القسم الأول منه الفقرات الموجودة في كتاب « الفهرست » لابن النديم ، وبعضها خاص بتاريخ المانوية في بلاد الإسلام واختلافهم حول الإمام بعد « ماني » ، واضطهاد كسرى لهم وتشقتهم في البلاد وأسماء رؤسائهم . والبعض الآخر من هذه الفقرات يتعلق بالمتكلمين الذين يظهرون الإسلام ويُيَطنون الزندقة . وبأسماء الرؤساء والأصحاء الذين اتهموا بالزندقة في أيام العباسيين .

وفي القسم الثاني تحدث صاحب المقال عن اضطهاد الزنادقة اضطهاداً رسمياً في أيام الخلفاء العباسيين الأول . فقال : إن المصادر لا تسمح لنا بتتبع هذا الاضطهاد إلا في الفترة القليلة التي مضت بين سنة ١٦٣ هـ إلى سنة ١٧٠ هـ ، أي في السنوات الأخيرة من خلافة المهدي وإبان خلافة الهادي القصيرة الأجل .

ففي سنة ١٦٣ بدأت حملة المهدي العنيفة على الزنادقة بأن أمر عبد الجبار المحتسب ، والذي يلقبه صاحب « الأغاني » بلقب « صاحب الزنادقة » ، بالقبض على كل الزنادقة الموجودين داخل البلاد . فقبض على من استطاع القبض عليه وأتوا به إلى الخليفة الذي كان حينئذ في دابق ، وأمر بقتل بعضهم ، وتمزيق كتبه . واستمر الخليفة في هذا الاضطهاد في السنوات التالية حتى بلغ الاضطهاد غايته في الفترة ما بين سنة ١٦٦ هـ و سنة ١٧٠ هـ . وكان يقوم على أمر هذا الاضطهاد قضاة مخصوصون ، أشهرهم : عبد الجبار

حقاً ؛ وإنما كان منهم من يتهم بالزندقة لأسباب سياسية . فقد اتخذ الخلفاء من هذا الاتهام وسيلة للقضاء على خصومهم من الهاشميين . وعلى هذا النحو اتهم ابن من أبناء داود بن علي ثم يعقوب بن الفضل وأتى بهما إلى الخليفة المهدي ، ولما كان الخليفة المهدي قد ارتبط من قبل بعهد ألا يقتلها فإنه لم يستطع أن يأمر هو بقتلهما ، وإنما حبسهما وأشار إلى ابنه الهادي أن أن يقتلهما حينما يتولى الخلافة ، بيد أن الهادي لم يُتَح له أن يقتل غير يعقوب ، لأن ابن داود بن علي مات في سجنه قبل أن يتولى الهادي الخلافة .

ولسنا نعرف على وجه التحقيق ماذا وجه إلى الهاشميين من تهمة . وكل ما ترويه لنا المصادر هو ما يرويه لنا الطبري (أخبار سنة ١٦٩ ج ٣ ص ٥٤٩) وما نلخصه عنه ابن العبري في كتابه « تاريخ مختصر الدول » (ص ٢٢١) من أن ابنة يعقوب بن الفضل قد اعترفت أثناء محاكمتها بأنها حبلى من أبيها ! والمأثوية تحلل زواج الآباء بالبنت حسبما ترويه الروايات الإسلامية .

ولم يقتصر الأمر على الخلفاء في اتهامهم الخصوم بالزندقة لأغراض سياسية ، بل كان هناك من الوزراء من يتخذون الاتهام — الباطل غالباً — بالزندقة سبيلاً للكيد والوقعة بنظرائهم أو خصومهم الذين يحقدون عليهم . ومن هنا نستطيع أن نفهم تلك الرواية التي ذكرها الطبري (ج ٣ ص ٤٩٠) ثم الجهشيارى في كتاب « الوزراء والكتاب » (ص ٨٩ — ص ٩٠) ثم صاحب « الأغاني » وغيرهم ، عن اتهام أبناء أبي عبيد الله الوزير

بالزندقة . فقد اتهم الربيعُ ، صاحب الخليفة المهدي ومنافس أبي عبيد الله الوزير ، أبناء هذا الأخير ، أو واحداً من أبنائه كما في بعض الروايات ، بأنهم زنادقة . وقد أفلح الربيع في هذا الدسّ عند الخليفة الذي أمر بأن يُقلع عبد الله بن أبي عبيد الله الوزير . وكان ذلك سبباً في توتر العلاقات بين المهدي وبين أبي عبيد الله ، حتى إن الخليفة عزله من منصب الوزارة (مروج الذهب : ج ٦ ص ٢٣٢) ، وولى يعقوب بن داود بدلا منه . (ابن خلكان : طبع قسنطينة ج ٣ ص ٨٤٠) .

والطبري (ج ٣ ص ٤٨٧ وما يتلوها) يذكر صراحة أن اتهام ابن أبي عبيد الله بالزندقة كان يقصد به زعزعة مركز أبيه عند الخليفة المهدي . وكان أبو عبيد الله موضوعاً لدسائس موالى المهدي . ويذهب صاحب « الأغاني » إلى أبعد من هذا فيقول إن المهدي أدرك من بعد السبب الحقيقي الذي من أجله أبلغه الربيع أخباراً عن زندقة ابن عبيد الله الوزير (الأغاني : ج ٢١ ص ١٢٢) .

والآن ، وبعد هذا العرض الموجز للاضطهادات التي عاناها الزنادقة ، أو من اتهموا بالزندقة ، في الفترة ما بين سنة ١٦٣ و سنة ١٧٠ ، نسأل أنفسنا : ما هي هذه الزندقة التي اتهم بها هؤلاء ، وبأى معنى يجب أن تفهم ؟

يرى قيذا أن الزندقة التي حاربها المهدي والمهادي في شخص هؤلاء الزنادقة هي المانوية ، أولا وبالذات . ودليله على هذا ما ذكرناه من قبل من الوسائل التي كان يتمتع بها القضاة قيمة رجوع الزنادقة عن الزندقة ، وإنكارهم لها ، حينما يمثلون أمامهم . ويؤيد هذا الرأي أيضا الرواية التي ذكرها الطبري (في تاريخه ج ٣ ص ٥٨٨) والتي يمكن عدّها صادقة ،

والتي تقول بأن أحد الزنادقة قُدِّم إلى الخليفة المهدي فطلب إليه الخليفة أن يتبرأ من الزندقة ؛ ولكنه رفض فأمر بقتله ، والتفت من بعد إلى ابنه موسى ، وقال له كلاماً يحثه فيه على محاربة هذه العصابة من الزنادقة ووصف له مبادئ هذه العصابة وصفاً ينطبق كله على مذهب المانوية ؛ مما يدل على أن المقصود بالزندقة كان حينئذ مذهب المانوية .
ومع هذا كله فإن اللفظ قد اتسع معناه في الفترة ذاتها اتساعاً كبيراً .

الزنادقة المتقدمون

والآن فلنتحدث عن أشهر رجال هذه الطوائف — أما الطائفة الأولى فأشهر رجالها أبو علي سعيد ، وأبو علي رجاء ، وأبو يحيى ، ويزدانبيخت . وقد استطاع الأستاذ فيدا صاحب المقال الذي أشرنا إليه والذي نعتمد عليه كثيراً في مقالنا هذا ، أن يثر على اثنين منهم في المصادر الأخرى بيقين ، ثم حاول أن يتعرف إلى آخر ثالث . فأبو علي سعيد ذكره الشهرستاني^(١) الذي يقول عنه إنه كان في أيام خلافة المعتمد وكان يكتب في سنة ٢٧١ هـ . ويزدانبيخت ذكره أحمد بن يحيى المرتضى ، كمؤلف لكتاب أخذ عنه المرتضى 'نظرية تتابع الأنبياء' ويحاول الأستاذ فيدا أن يجد أبا علي رجاء في شخص ذكره الجاحظ في كتاب الحيوان^(٢) ، حينما أشار إلى أنه جرت مناظرة في حضرة المأمون بن محمد بن الجهم والعتبي والقاسم بن سيار من جهة وبين أبي علي الزنديق ، فلما لم يفلح هؤلاء في مناظرة الزنديق

(١) اللؤلؤ والنحل : طبع كيورتن ص ١٩٢ .

(٢) الحيوان : ج ٤ ص ١٤١ وما يليها .

قام المأمون نفسه بمناظرته فألقى عليه سؤالاً أحمه . ولكن الزنديق لم يرجع عن خطئه ومات على دينه . ولكي يثبت فيدا صحة هذا الافتراض ، ونعني به أن أبا علي المذكور في رواية الجاحظ هو أبو علي رجاء ، قال إن هذا الزنديق لا يمكن أن يكون أبا علي سعيدا ، الذي ذكرناه آنفاً لأن أبا علي كان حياً يكتب في سنة ٢٧١ بينما الجاحظ الذي مات في سنة ٢٥٥ يتحدث عن أبي علي صاحبنا ، بحسبانه ميتاً . وعلى ذلك فليس هناك من مانع ، اللهم إلا إذا ورد دليل مخالف ، أن نفترض أن الزنديق الذي ذكره الجاحظ هو أبو علي رجاء الذي ذكره ابن النديم .

أما الزنادقة من المتكلمين فأشهرهم ابن طالوت ونعمان ، اللذان كانا أستاذي ابن الراوندي الزنديق المشهور ، كما كان من أساتذته أيضاً أبو شاكر الذي يذكر عنه الخياط أنه كان متصلاً بهشام بن الحكم ، المتكلم الشيعي المعروف . ويرى فيدا أن الرابطة بين أساتذة ابن الراوندي الثلاثة هؤلاء يظهر أنها كانت التغالي في التشيع .

نحن نرجح إذاً أن تكون الزندقة التي عناها المهدي والهادي في هذه الاضطهادات العنيفة التي قاما بها بين سنة ١٥٣ وسنة ١٧٠ هـ هي المانوية ، وأن يكون هؤلاء الذين اتهموا بالزندقة ممن كانوا يقولون بأن للعالم أصلين قديمين هما النور والظلمة ويحرمون ذبح الحيوان واللحم إلى آخر هذه المبادئ التي أعلنها ماني مؤسس مذهب المانوية . لكن هذا لم يمنعنا أن نقول كذلك إن معنى الزندقة قد اتسع وامتد حتى أصبح يشمل أشياء أخرى لم يكن للمانوية بها صلة ولا سبب . ولم يكن هذا الاتساع وليد السنوات التالية والقرنين الثالث والرابع فحسب ؛ بل بدأ من قبل ، في هذه الفترة عيها التي مضت فيها السنوات الأخيرة من خلافة المهدي وسنوات خلافة

الهادى كلها . ولا سبيل لمعرفة نواحي هذا الاتساع ، وكيف تشعب وتنوع ، فكانت فيه فروق ودقائق ، إلا بدراسة كبار الزنادقة والتحدث عنهم . والزنادقة طوائف وأنواع ، والدوافع التي حدت بهم إلى الزندقة كثيرة متعددة ، أما طوائفهم فنستطيع أن نحصرها في ثلاث — الأولى طائفة هؤلاء الذين يسميهم صاحب « الفهرست » رؤساء المانية في الإسلام ؛ والثانية طائفة المتكلمين ؛ والثالثة طائفة الأدباء من كتاب وشعراء . والدوافع تكاد ترجع كلها إلى ثلاثة أيضاً : فمن هؤلاء الزنادقة من كانوا يؤمنون بالزندقة (ونقصد بها هنا المانوية) إيماناً صحيحاً صادراً عن رغبة دينية صادقة ، فكانوا مخلصين في اتخاذها مذهباً ، حريصين عليها كأشد ما يكون الحرص ، ومنهم من وجد في الزندقة (بمعنى المانوية أيضاً) تراثاً قومياً خلفه الآباء فيجب الحرص عليه وتمهده ؛ لا لصلاحيته في ذاته ، ولا لأنه يستحق الإيمان به كما هو ، وإنما لأن في هذا الحرص وذلك التعمد نوعاً من الإرضاء للنمرة القومية ، والإشباع للنزعة الشعوبية ، وفيهما أيضاً موضعاً للتفاخر ومجالاً لكي يقارنوا تراث العرب ودين العرب بما خلفه لهم الآباء من تراث ودين ، ومن أجل هذا كان جميع هؤلاء من الموالي الفرس . وبين هؤلاء وهؤلاء وجدت طائفة من الزنادقة كانت تتخذ من الزندقة وسيلة من وسائل البعث الفكري التي يلجأ إليها الشكاك دائماً ، يرومون من ورائها أن يعبتوا بعقائد الناس ، بأن يعقدوا حلقات النضال بينها ، ويساعدوا الضعيف منها على القوى السائد ، ويظهروا ميلهم إلى الأول . وكل هذا لا شيء إلا ليجدوا السلوى حيث لا سلوى ، وليعثروا على العزاء وليس ثم عزاء ؛ فهي حالة نفسية عنيفة تتملكهم فتدفعهم إلى ما هو أشبه باللهو الفكري والمجون الشكي منه إلى أي شيء آخر . وتكاد الطوائف والدوافع

ينظر بعضها بعضا تمام المناظرة . فالطائفة الأولى ، ونعني بها طائفة رؤساء المانوية (أو المانية ، فالمعنى واحد) ، يغلب على دوافع أصحابها الإيمان بها إيمانا صادقا ، وهذا هو الأليق بأن يكون عليه الرؤساء ، والطائفة الثانية يغلب على أصحابها الدافع الأخير ، دافع الشك الفكرى والفكر المتشكك ؛ ولا عجب فهم متكلمون ، أى أنهم رجال فكر وأصحاب مذاهب ومقالات يعتمدون على الأفكار والعقل ، دون المصالح أو الإيمان . والطائفة الثالثة ، وإن كان للدفع الثانى أثر كبير فى اتخاذها الزندقة ، فإن أعظم دافع أثر فيها كان النزعة الشعوبية ، وليس هذا بغريب : فالشعراء والكتاب لا يستهويهم الإيمان ، ولا قَبِلَ لهم بالإيمان فى الشك الفكرى ، وإنما تستهويهم الأحداث العنيفة التى تلهب عواطفهم وتثير ثائرة خيالهم ، وليس أدعى إلى إلهاب العاطفة وإثارة الخيال من نزعة الشعوبية : تذكرم بمجد نالد يعتزون به ، ويتغننون بعظمته ، والشعراء يميلون دائما إلى التغنى بالماضى سواء بالافتخار به والبكاء عليه ، لأن الماضى زمن قد فات ولم يعد له وجود إلا فى الذاكرة التى تعيه ، فيستطيع الخيال أن يشككه على النحو الذى يبغيه ، وأن يتصرف فيه كما أراد وحيثما شاء ، وهو مطمئن آمن ، بينما الحاضر يحدق فى عينه فلا يستطيع أن يزور فيه أو يكذب عليه فى أثناء وجوده !

وهذا كان كافيا لى توضع أسماؤهم بين أسماء الزنادقة . ويضاف إلى هؤلاء جميعا صالح بن عبد القدوس ، وقد أشرنا من قبل إلى البحث الذى كتبه جولدتسيهر وعسى أن نتاح لنا فرصة قريبة للتحدث عن هذا البحث — وهم جميعا إما بعيدون عن المانوية أو أن معلوماتنا عن مبادئهم الدينية ضئيلة جدا . لكن هناك شخصية أخرى بين الزنادقة من المتكلمين

نعرف عنها بعض الأشياء ونعني بها شخصية عبد الكريم بن أبي العوجاء .
ولا نتعرض هنا للكلام عنه كحدث أسرف في اختراع الأحاديث ووضع
المكذوب منها ، ولا عن صلته بالحسن البصري وجعفر الصادق ؛ وإنما
يعنينا هنا أن نقول عنه شيئاً يتصل بزندقته . فنقول إنه كان كما يقول
البغدادى^(١) مانوياً يؤمن بالتناسخ ويميل إلى مذهب الرافضة ويقول بالقدر ،
ويتخذ من شرح سيرة ماني وسيلة للدعوة ، وتشكيك الناس في عقائدهم ،
ويتحدث في التعديل والتجوير ، كما ذكر البيروني في كتاب «الهند»^(٢) .

ولكن أظهر شخصية في هؤلاء المتكلمين الزنادقة بعد شخصية
ابن الراوندى (الذى نؤجل الحديث عنه إلى الفصل الخاص به في القسم
الثالث من هذا الكتاب) ، هى شخصية أبي عيسى الوراق وقد كان هو
أيضاً أستاذاً لابن الراوندى .

كان أبو عيسى الوراق معتزلياً في البدء . لكن المعتزلة طردته لآراء له
ذكرها خصومه ، ولسنا نعرف مبلغ صحتها على وجه التحقيق . فيذكر
عنه أنه كان شيعياً رافضياً ، ويقول عنه الخياط إنه كان مانوياً يقول بأزلية
المبدأين (النور والظلمة) ويعتقد في خلود الأجسام ؛ والخياط معتزلى فهو
خصم لأبي عيسى ، ومن هنا لا نستطيع أن نؤكد تماماً أنه كان مانوياً —
ولذا فإن الأستاذ ماسينيون^(٣) يميل إلى وصفه بالناقد المستقل الفكر .

وهنا ننتهى من الكلام عن الطائفة الثانية وتنتقل إلى الطائفة الثالثة
ونعني بها طائفة الأدباء والشعراء ؛ وأول هؤلاء وأشهرهم من غير شك بشار

(١) الفرق بين الفرق ص ٣٤٩ وما يليها .

(٢) مالهند من مقولة : ص ١٣٢ .

(٣) Massignon : EI, article : zindik

ابن برد ، ولكننا لا نستطيع هنا أن نفصل القول في زندقة بشار ، ويكفيها الآن أن نقول إن نزعة الشعوبية عند بشار كانت أكبر دافع له على الزندقة ، كما كان للعبث والمجون الذى طبع عليه بشار وروح التشاؤم والسخرية من الناس أثر في هذه الزندقة غير منكور .

وهنا نلاحظ بإزاء بشار ما لاحظناه من قبل عند الكلام عن ابن أبي العوجاء وأبي عيسى الوراق من أن الاتهام بالزندقة كان يسير جنباً إلى جنب مع الاتساع إلى مذهب الرافضة كما لاحظ الأستاذ قيذا بحق ؛ ومن هنا كان الشك في معنى هذه الزندقة ، التى تنسب إلى بشار ؛ ولذا يميل إلى أن يرى في بشار شاكاً من الشكك فحسب .

ولكن زندقة خصم بشار ، ونعنى به حماد مجرد ، أظهر بكثير من زندقة بشار ، وعلى الرغم من أنه لا يمكن القطع بشيء فيما يتصل بعلاقته بالمانوية ، فإنه يمكن عده من بين من كانت لهم نزعة مانوية واضحة ، خصوصاً إذا لاحظنا أن شعره وقصائده كان يُتغنى بها في دوائر أتباع ماني وتستعمل في الصلوات .

أما حظ النزعة الشعوبية في تكوين الزندقة فلم يكن كبيراً في شاعر من الشعراء أو كاتب من الكتاب بقدر ما كان عند إبان بن عبد الحميد اللاحق : فقد كان يعرف الفارسية ويترجم عنها ؛ وكان على اطلاع وسعة علم بأدب الفرس القديم ، فكان ذلك داعياً له إلى التعلق بتراث الفرس والتغنى به في جميع مظاهره .

لكن هذا ليس دليلاً قاطعاً على أنه كان مانوياً حقاً ، أو أنه اعتنق المانوية كدين أخلص له ، على الرغم مما ذكره أبو نواس عنه في إحدى القصائد التى هجاه بها ، فاتهمه بأنه كان حسيماً لا يؤمن إلا بما يراه ، فهو

لا يعتقد إذاً بالجن ولا بالملائكة . وهذه التهمة عينها قد وجهت إلى بشار من قبل . واتهمه أيضاً بأنه أشاد بماني ، وسخر من موسى والمسيح . وهنا يبدو الخلط والاضطراب في كلام أبي نواس : لأنه لو كان مانوياً لما سخر من المسيح ، فالصلة بين المانوية والمسيحية كبيرة واضحة لا تسمح بهذه السخرية . ونرجح نحن أن السبب الأكبر في اتهام أبان بن عبد الحميد بالزندقة كان نزعتة الشعوبية الواضحة ، فاتخذ أنصار العربية من اتهامه بالزندقة سلاحاً يستعملونه ضده في الخصومة الحضارية بين الشعوبية والعربية . وهؤلاء الشعراء الثلاثة قد اتفقوا جميعاً في غلبة روح الاستخفاف والعبث فيهم . ولذا فإن أبا نواس كان صادقاً حقاً في تسميتهم « بعصابة المُجَّان » ، ولو أنه كان فرداً من أفراد هذه العصابة هو نفسه ! فهم أقرب إلى الشك والمجون إذن من الإيمان والجد ، وهم أولى باسم الشكَّاء العابثين منهم باسم الزنادقة المخلصين .

وأكثر من هؤلاء جداً وأبعدهم عن العبث والمجون أبو العتاهية . وقد لخص الأستاذ قيذا آراء أبي العتاهية أحسن تلخيص فقال : إن أول ما نلاحظه في معتقدات أبي العتاهية أنه كان يؤمن بالاثنتينية بكل صراحة : فالعالم الظاهر مكون من جوهرين متعارضين ، والوجود تتنازعه طبقتان : إحداهما خيرة والأخرى شريرة . وهو يرجع الوجود كله في النهاية إلى الجوهرين المتعارضين اللذين نشأ عنهما الكون وتكون . غير أن أبا العتاهية صاغ نظرياته الاثنينية في صيغة واحدة ، إذ جعل الله الواحد عند بدء الأشياء ، وقال : إنه خالق الجوهرين ، وإن العالم ما كان له أن يوجد بدون الله وحده ، طارحاً بذلك أسطورة الخليط الأزلي بين الجوهرين أو المبدئين ، ونعني بهما النور والظلمة .

وهنا نقف قليلاً بعد أن استعرضنا كبار الزنادقة وشرحنا كيف كانوا موضوعاً للاضطهاد في أيام الخلفاء العباسيين الأوّل لكي نتبين ما وصلنا إليه من نتائج .

لنلاحظ أولاً أن الزنادقة الذين وجه إليهم الخلفاء ما وجهوه من اضطهاد كانوا مانوية ، إما بتحويلهم عن الإسلام ، أو منذ ولادتهم في الفترة مابين سنة ١٦٣ هـ و ١٧٠ هـ . أما بعد هذا فإننا لم نستطع أن نثبت المانوية لواحد ممن اتهموا بالزندقة ، اللهم إلا لعبد الكريم بن أبي العوجاء ، أما الآخرون فلم نستطع أن نفصل في أمرهم فصلاً أخيراً ؛

ثم نلاحظ كذلك أن الزنادقة كانوا في أما كن عديدة : فكانوا في بغداد وفي حلب وفي مكة ، ثم في البصرة والكوفة على وجه الخصوص ؛ وأن أشهر ما كان يوجه إليهم من تهمة هو ترك الفرائض (كالصوم والصلاة والحج) ، ثم ادعاء الشعراء منهم والكتاب أنهم يستطيعون أن يكتبوا خيراً من القرآن ؛ وأخيراً موقفهم بإزاء وحدانية الله ؛

وأنه كانت هناك رابطة بين الزندقة والشيعة ، إذ رأينا كيف كان الانتساب إلى الشيعة الرافضة دليلاً على الزندقة وداعياً إلى الاتهام بها ؛ ونلاحظ أخيراً أن الكثير من كبار الزنادقة قد قضوا شبابهم وأوائل حياتهم في أواخر أيام الدولة الأموية . فيجب أن نستنتج كما يقول فيدا : « أنه للكشف عن أصل التأثيرات الإيرانية التي لعبت دوراً خطيراً منذ ظهور الدولة الجديدة (أي الدولة العباسية) ، فلا بد من البحث في الأوساط العلمية العقلية في داخل خراسان وبين أعوان أبي مسلم الخراساني السريين كما نبحت عنه في البصرة والكوفة » . ففي منطقة خراسان التقت جملة حضارات مختلفة في طابعها ، فكان فيها في أواخر الدولة الأموية حركة

صراع فكري بين عدة حضارات . وكان لهذا الصراع الفكري أكبر الأثر في تكوين العقلية الجديدة التي سادت العصر العباسي الأول أو الجزء الأول منه على أقل تقدير . ولن نستطيع أن نفهم هذه العقلية الجديدة وتطورها طوال ذلك العصر إلا إذا درسنا هذا الوسط الذي اصطدمت فيه عقليات مختلفة ، واختمرت فيه بذور الحياة العقلية التي جعلت من العصر العباسي الأول عصرًا من أخصب العصور الفكرية في تاريخ العالم كله .

زندقة ابن المقفع*

لفرنشسكو جبريلي

من العناصر الرئيسية في تقدير شخصية ابن المقفع تقديرًا عامًا ، موقفه الديني ، في ذاته وبإزاء الإسلام الذي هو الدائرة السياسية الدينية والمدنية التي فيها عاش وعمل . وتلك مسألة خطيرة لم يكن لدينا لدراستها منذ سنوات قلائل إلا باب بُرْزَوَيْه ، وبخاصة الفقرة الشكوكية التي لم يُقطع بصحة نسبتها إليه ، ثم أخبار كثيرة خرافية غامضة ذكرتها الروايات الأدبية . وهم يذكرون عنه عادة أنه زنديق تشبع بالزندقة واتهم بها ؛ ويذكرون عن الخليفة المهدي ، وهو الذي كان يضطهد الزنادقة ، تعود أن يقول إنه لم ير مطلقًا كتاب زندقة إلا ويرجع إلى ابن المقفع^(١) ؛ وفي « الأغاني » فقرة قيمة تبينه لنا على اتصال وثيق بطائفة من الأدباء والشعراء

(*) فصل من بحث كتبه فرنشسكو جبريلي بعنوان : « مؤلفات ابن المقفع » ونشر في « مجلة الدراسات الشرقية » ج ١٣ سنة ١٩٣٢ (ص ١٩٧ — ٢٤٧) بالإيطالية . وهاك هو في الأصل : F. Gabrieli : Le opere d'ibn al-Moqaffa' . RSO, XIII, pp. 197 — 247 .

(١) ابن خلكان : ج ٢ ص ١٢٥ من طبعة فستفلا .

والماجنين كانوا في بدء الدولة العباسية واتهموا جميعاً بالزندقة^(١) ، وأخيراً نرى في نهايته المحزنة أنهم اتهموه بأنه زنديق مفسد للناس^(٢) كما لو كان في ذلك إراحة لضمير قاتليه ، ولو أنى لا أعتقد فيما زعمه نيرج^(٣) من أن اتهامه بالزندقة كان بنوع خاص الباعث الحقيقي على قتله .

والناحية السلبية من هذا الموقف واضحة وضوحاً كافياً : استخفاف وعدم اكتراث ، بل بغض ممزوج بالشك نحو الإسلام الذي اعتنقه ظاهرياً فحسب ،

(١) «الأغانى» : ج ١٦ ص ١٤٨ — ١٤٩ . ويروى الأغانى ، كما يروى غيره ، في مناسبات أخرى أن كثيراً من أفراد هذه الجماعة اتهم بالزندقة ، وهم : ابن المقفع نفسه ومطيع ابن إلياس ووالبة بن الحباب ويحيى بن زياد الحارثي («الأغانى» : ج ١٢ ص ٨١ ؛ والمسعودي ج ٨ ص ٢٩٣ ؛ وهناك شذرات لا أهمية لها من رسائل ابن المقفع ويحيى بن زياد في «رسائل البلاء» ص ١٣٦ — ١٣٨] وانظر فيما يتعلق بها «الأغانى» ج ١٧ ص ١٥ [) ، ويونس بن أبي فروة (الأغانى ج ١٣ ص ٨٨) وحماة مجرد (الأغانى : ج ١٣ ص ٧٤ مع تعليق مهم على مقطوعة مانوية قالها هو وكان ينشدها الزنادقة على أنها صلاة) وعلى بن الحليل (الأغانى ج ١٣ ص ١٤) وعمارة بن حمزة (الأغانى ج ١١ ص ٧٥ ، وكان في صحبته البغلي الذي قتله المنصور لأنه أنكر الحياة الأخرى . وانظر فيما يتعلق بصلوة عمارة بابن المقفع ، الصفدي ، ms. Bodl. Arch. Seld. A 26, 15 v. ثم الزنديق الشهير بشار بن برد (ابن خلسكان رقم ١١٢ ، من طبعة فستنفلد وغيره) . وغير هؤلاء أشخاص مشهورون في التاريخ الأدبي لهذا العصر مثل حماد الراوية وأبان اللاحقي (الذي نظم كلبلة ودمنة وكتاب مزدك) . ولعل دراسة البيشة (الكوفة والبصرة) التي نشأت فيها هذه الجماعة ودراسة أفرادها توضح صفة ناصعة من صفحات تاريخ الأدب العربي في القرن الثاني .

(٢) ابن خلسكان : ج ٢ ص ١٢٦ (من طبعة فستنفلد) السطر الأخير : قال سليمان بن معاوية بعد أن مثل بابن المقفع : ليس في المثلثة بك حرج ؛ لأنك زنديق قد أفسدت الناس .

(٣) Nyberg: Der Kampf zwischen Islam und den Manichäismus, (٣) in OLZ, 1929, 432 (النزاع بين الإسلام والمناوية — مقالة نشرها في «مجلة المستشرقين لنقد الكتب» سنة ١٩٢٩ ص ١٤٣٢ .

ثم حرية فكر في مسائل الدين^(١) وقلة احترام للقرآن الذي حاول أن يعارضه فيما يزعمون^(٢). وإذا كان لنا أن نقف هنا أو أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنرى عند ابن المقفع عقيدة إلحادية معينة ، مانوية أو ثنوية بأى معنى من المعانى ، فإن تلك مسألة يعوقنا عن بحثها بحثاً قائماً على حقائق ثابتة غموض^(٣) فكرة « الزندقة » وخلاو الكتب الباقية المنسوبة إلى ابن

(١) بخصوص هذه المسألة ، تؤيد النادرة التي ذكرها ابن خلكان (ج ٢ ص ١٢٥ ، طبع فستنفلد) الفقرة المشهورة في كتاب « كليله ودمنة » . وتتلخص هذه النادرة في أن ابن المقفع ظل يستعمل عشية اليوم السابق لإعلان إسلامه زمزمة المجوس أثناء طمام العشاء . وحينما سأله عيسى بن على : « أترزم وأنت على عزم الإسلام ؟ فقال : كرهت أن أبيت على غير دين » ؛ وهذا الجواب الذي يتضح فيه التهمك المزوج بالشك لا يدل مطلقاً على تعلقه بمزدكية آبائه (والنقد الذي وجهه برزويه إلى الذين يتعلقون « بدين آبائهم » خاص بالمزدكية) .

أما فيما يتعلق ببيت الأحوص المشهور في النسب :

يا بيت عاتكة الذى أنزل حذر العدى وبه الفؤاد موكل

الذى تقول عنه كثير من المصادر (انظرها برمتها في تعليق على « عيون الأخبار » لابن قتيبة ص ٧١ من طبعة بروكلمان) إن ابن المقفع تمثل به ، فيجب علينا أن نلاحظ أنه إذا كان بعضها مثل ابن قتيبة و « خزائن الأدب » ج ٣ ص ٤٥٩ (عن « أمالي » المرتضى) يذكر أن ابن المقفع قاله حينما صر ببيت من بيوت النار ، فإن بعضها الآخر (مثل الأغاني ج ١٨ ص ٢٠٠) يذكر أنه قاله معاتباً طائفة من الزنادقة قبض عليهم (ومن بينهم ابنه هو ؟) وقد صرخوا به دون أن يسلموا عليه خوفاً عليه من أن يلحق به ضرر . ومهما يكن من شيء ، فيظهر لى أن علينا أن نرفض أن يكون ابن المقفع وهو في سن الرجولة قد تعلق بالمجوسية وآمن بها إيماناً عقلياً ، ولو أنه من الممكن أن يكون ابن المقفع كان مع ذلك يميل إلى دين الفرس القديم من ناحيتي العاطفة والحضارة .

(٢) انظر أخيراً مقدمة م . جويدى M. Guidi لطبعته لرد القاسم بن إبراهيم

ص يد — ص ١٦ — XV .

(٣) فيما يتعلق بهذا الغموض والاشتراك الذى يجمع تحت صفة « زنديق » المانويين مع الماديين مثل البقل المذكور ، والمفكرين الأحرار مثل صالح بن عبد القدوس وأبى العتاهية مع الملاحدة الحقيقين ، أقول فيما يتعلق بهذا كله انظر بحث جولدنسيهر =

المقفع منها ، على الرغم مما تشير إليه بعض المصادر^(١) .
ولقد كان لنشر رد الإمام الزيدى القاسم بن إبراهيم على ابن المقفع حديثاً
أثر عظيم (وقد طبعه وترجمه م . جويدى^(٢)) على أساس مخطوطات المكتبة
الامبروزية بميلانو) « فقد وضع هذه المسألة على قواعد جديدة وقضى ،
حيث كنا فى حاجة إلى ذلك ، على المحاولات الساذجة التى قام بها كرد على
تبرئة ابن المقفع من تهمة الزندقة التى نسبها إلى خبث المعتزلة وأرجعها إلى
الحسد الذى يحمّله الناس للشخصيات العظمى »^(٣) . وقد بحث الناشر

الموسوم باسم Sālih b. Abd al-Quddus und das Zindiktum während der
Regierung des Chalifen al-Mahdi, in Transactions of the IXth Intern.
Congress of Orientalists, London 1893, II, 104 — 129 (هذا إلى أن جولدتسيهر
ص ١٠٦ يرى لدى البقى آثار المانوية) .

(١) إلى جانب الفقرات المشهورة لدى المسمودى (ج ٨ ص ٢٩٣) والبيرونى
فى كتاب « الهند » (ص ١٣٢ س ٨) انظر الصفدى (ms. Bodl. Arch. Seld. A 26),
1—2, 15 v, كانت آراء ابن المقفع الإلحادية مقولة أو معروضة فى كتب الزنادقة
المنوعة .

(٢) M. Guidi, La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo. Un libro
di Ib al-Muqaffa' Contro il Corano Confutato da al-Qàsim b. Ibrahim,
Roma 1927 (م . جويدى : النزاع بين الإسلام والمانوية . كتاب لابن المقفع ضد
القرآن رد عليه القاسم بن إبراهيم ، روما سنة ١٩٢٧) .

(٣) انظر مقدمة كتاب « رسائل البلاء » ص ٨ — ١١ والى رد عليها جويدى
بحق . كذلك يرفض حديثاً خليل مردم اتهام ابن المقفع بالزندقة جاهلاً رد القاسم ،
والمسائل المتصلة به (« ابن المقفع » ، دمشق سنة ١٩٣٠ ص ٥٢ — ٥٥) . أما عباس
إقبال (ص ١٩ - ٢١) فأكثر دراية وأعظم اتزاناً : يثبت أن نادرة البلعى
الباطلة من ناحية التاريخ ، والى ذكرها تاريخ جديدة والمتعلقة بمحاولة ابن المقفع تفهيد
القرآن ، أقول إنه يثبت أنها خرافة لأساس لها من الصحة ، ويحاول تبرئة جماعة ابن المقفع
التي تحدث عنها الأغاني من تهمة المجون والاحاد (هذا إلى أن الأغاني لا يحددها تحديداً
كافياً) . ولكنه لا ينكر من أجل هذا الدلائل الواضحة على زندقته ابن المقفع .
فعباس إقبال يعرف رد القاسم عن مخطوطة برلين ، ولكنه يظن أن الكتاب الذى
رُدد عليه منحول لأنه لا يتفق وشك باب برزويه .

نفسه وليفى دلاقيدا ونيبرج وبرجشترير في صحة هذا الأثر النفيس في ذاته و (وهو ما يعنينا هنا) في الشذرات الواردة به المأخوذة عن كتاب ابن المقفع الذي رجع المؤلف إليه ، كما بحثوا أيضا في طبيعة هذا النص وفي أهميته . وهم يكادون يجمعون على صحته من الناحيتين ، على الأقل حتى يقوم دليل حاسم على العكس^(١) ؛ أما فيما يتعلق بكتاب ابن المقفع فلا يظهر لي من العبث كما ظهر لجويدي ونيبرج محاولة استخلاص بعض الحقائق من مقارنته مباشرة بباقي ما صح لابن المقفع من كتب . فهذه المقارنة لا تدلنا مطلقا على تلك الاختلافات اللغوية واللفظية التي من أجلها أنكر البعض أن يكون الكتاب الذي رد عليه القاسم لابن المقفع ؛ بل على العكس من الناحية الشكلية أرى في النثر المسترسل الذي تكشف عنه هذه الشذرات والذي هو خال من الصناعة اللفظية والسجع^(٢) ، دليلا على صحة هذا

(١) كذلك يشك Richter بعض الشك في الكتاب الذي رد عليه القاسم (Studien, 16 N. 1).

(٢) فيما يتعلق بخلو مؤلفات ابن المقفع من السجع (ويجب علينا ألا نخلط بين هذا الخلو من السجع وبين الازدواج الذي نصادفه على العكس من ذلك في كل مؤلفاته ، من كتيبة ودمنة إلى الأدب الكبير والشذرات المأثورة) ، أقتصر على ملاحظة ظاهرة مأثورة ومعروفة من قبل في كتب النقد والبيان العربي (قارن الفقرة التي وردت في كتاب «رسائل البلاغ» مأخوذة عن كتاب «تحرير التعبير في علم البديع» لعبد العظيم بن أبي الأصبع [توفي سنة ١٢٥٦ م] ، والتي تتفق مع ملاحظتنا كل الاتفاق) . وأنا أعلم جيدا أن رأي جويدي الجديد الذي قال به في مؤتمر ليدن في سبتمبر الماضي ، وهو أن القول الشائع بنشأة السجع متأخرا في القرن الثالث يجب أن يصحح ؛ إذ نصادف السجع في عصر أقدم من ذلك بكثير ، وهو ظاهرة عربية مميزة عارضتها الشعوبية الأدبية عن قصد ؛ ونس القاسم بن إبراهيم الذي يلتزم السجع ، وهو عربي يلزاه لغة ابن المقفع السهلة وهو أعجمي ، برهان جديد على ذلك . وعلى حسب هذا الرأي الجديد ان يصبح معيار استعمال السجع تاريخيا ، بل من ناحية الأسلوب بحسب النوع الأدبي ، وكذلك بحسب التركيب العقلي . (انظر الآن : أعمال مؤتمر المستشرقين الدولي الثامن عشر المنعقد في ليدن سنة ١٩٣١ ، ص ٢٢٦ — ٢٢٧) .

الكتاب ، يعتقد به . أما من ناحية المحتوى نفسه ، فإنه إن كانت هناك بعض الصعوبات والتناقض مع الإشارات والدلائل الأخرى المتعلقة بموقف ابن المقفع والتي مندرستها فيما بعد ، فهناك على الأقل شذرة أوردها القاسم تدل على أنها صادرة عن نفس القلم الذي كتب باب برزويه ، حتى لو كنا بإزاء مؤلف مجهول كاتبه . وأعني بها الشذرة المذكورة في صفحة ٢٦ و ٢٧ وتبتدى بقوله : « أخرج سلطان الجاهل . . . » والتي تحت المرء على ألا يتعلق بعقيدة تعلقاً أعمى دون تعقل وتفكير ، ثم تسوق التشبيه بتاجر يريد أن يبيع بضاعته الرديئة دون فحص ولا جدال بحسبانها أحسن بضاعة في السوق . فكيف لا تذكرنا هذه الدعوة الحارة إلى الامتناع عن « الإيمان بما لا تعرف والتصديق بما لا تعقل » بتلك الصفحة الشهيرة من « المصدق المخدوع » ، بتلك الأقصوصة الخبيثة التي اختارها خصيصاً رمزاً للإيمان الأعمى دون بحث سابق وتفكير (« كلية ودمنة » ص ٣٤ — ٣٥) ؟ ويبدو لي أن الموقف العقلي في كلتا الفقرتين وتشابه التعبير متقاربان ومتفقان اتفاقاً يؤيد كون مؤلفهما واحداً .

ولكن الرأي مختلف في الحكم على طابع كتاب ابن المقفع وأغراضه . فجويدى الذى نظر إليه بحسبانه ضرباً من معارضة القرآن يقصد به الطعن فى الإسلام ، والذى رأى فيه الخطوة الأولى والدليل الأول تقريباً على الحجاج الموجه ضد الإسلام ، ذلك الحجاج الذى زاه قويا متقنا فى مؤلفات ابن الراوندى ، أقول إن جويدى قد أعطى بذلك أهمية كبرى لبعض تلميحات القاسم^(١) ولشكل الابتداء بحمد النور من أجل عدّ هذا المؤلف « كتاباً حقيقياً ضد القرآن » وليس رداً عليه فحسب بل تقليداً لكتاب

(١) أهمها الموجودة ص ٣١ فى أسفلها (ص ٧٢ من الترجمة الإيطالية) .

المسلمين المقدس كذلك^(٢) . ولكننا إذا استثنينا هذا الابتداء الذي يبدو طبيعياً أنه تقليد للبسملة ، لم يتضح لنا من باقي الشذرات الموردة وكذلك من البراهين التي يرد القاسم على مضمونها دون أن يذكر لنا نص كلام ابن المقفع — أى أثر يدل على أن الكتاب تقليد للقرآن من نفس ذلك النوع الذي ابتداءً به مسيامة حتى صار إلى المتنبي وأبي العلاء المعرى . وخلق هذه الشذرات من السجع ، وهو العنصر الأساسي في كل هذه المعارضات للقرآن ، يكفي وحده لإنكار أن ابن المقفع قد أراد بكتابه أن يكون شبيهاً للقرآن من ناحية الأسلوب . بل على العكس من ذلك تكشف الشذرات الباقية ، مهما يكن من ضآلتها وتشويهاها ، عن أسلوب منطقي متسلسل مختلف كل الاختلاف عن أسلوب القرآن المملوء بالرمزية الغامضة والفخامة والروعة . فابن المقفع هنا لا يعارض القرآن من حيث صورته ، بل من حيث مادته بطريقة فلسفية جدلية وبراهين عقلية أثارت الإمام المسلم أيما إثارة فحملته على الرد عليها بنفس الأسلحة التي صنعتها المعتزلة حديثاً^(٢) .

(١) متبعاً في ذلك ما تشير إليه الروايات التي سجلها جولدسيهر في كتابه *Muhammidanische Studien*, II 401 (دراسات إسلامية ج ٢ ص ٤٠١) ، ثم رواية طبرى بلامعى (ترجمة تسوتيزج Zotenberg ج ٤ ص ٤٥٠ — ٥٢) الخيالية من غير شك .

(٢) أظن أن لا أدعى لأن أعيد هنا في إيجاز براهين ابن المقفع في نقده مستخلصة من الشذرات ومن ردود القاسم ؛ فقد فعل ذلك ، إلى جانب جويدي ، ليثي دلاقيدا (في مجلة المشرق الحديث *Oriente Moderno* سنة ١٩٢٨ ص ٨٤ — ٨٥) ونيبرج في «مجلة المستشرقين لنقد الكتب» *Orientalistische Literaturzeitung* سنة ١٩٢٩ ص ٤٢٩ — ٤٣١) وأفضل هنا أن أشير في ترتيب إلى شذرات ابن المقفع كما استخلصها جويدي من نص الرد : ص ٨ س ٢٢ ، ص ٩ س ٨ و ص ١٨ ، ص ١٠ س ١٤ — ١٦ ، ص ١١ س ٧ — ٨ (الدفاع عن النور) ؛ ص ١٧ س ١٥ — ١٨ ؛ ص ٢٠ س ٣ — ٤ ؛ ص ٢٢ س ٩ ، ١٨ ، ٢٣ ؛ ص ٢٤ س ٣ ، ٤ — ٥ .

ويبدو لي أن ليثي دلا قيدا هو الذي قدر كتاب ابن المقفع حق قدره في ذلك الجزء منه الذي حفظ لنا القاسم منه الشيء القليل ، والذي لا بد أن يكون الناحية الإيجابية من طعنه في الإسلام ، وأعني بهذا الجزء دفاعه عن المانوية الذي لا يمكن أن يكون مجرد معول لجأ إليه عرضا لخدم قواعد الدين الرسمي ، وإنما يبدو حتى من القليل الذي بقي لنا منه هدى لمن لم يدخلوا في دعوته^(١) . أما أن عرضه لمذهب المانوية في خلق العالم عرضا مطابقا للمذهب بطريقة منظمة أو بتلميحات موجزة يدخل في نطاق الكتاب فذلك يتضح من الشذرة المتعلقة بجهنم (ص ٤٩ ؛ ص ١١٥ من الترجمة)^(٢) ؛ ولكن الذي يسترعى النظر حقاً هو تلك الدقة التي بها يعرض

= ص ٢٥ س ٢٣ ، (نقد وتهكم بإله القرآن) ؛ ص ٢٦ س ٧ (ضد الرسول) ؛ ص ٢٦ س ٢٠ إلى ص ٢٧ س ٤ (ضد التصديق الأعمى) ؛ ص ٢٨ س ١٩ إلى ص ٢٩ س ١ (ضد الإسلام) ؛ ص ٢٩ س ١٤ (ضد الرسول أيضا) ؛ ص ٣١ س ١١ — ١٢ ؛ ص ٣٢ س ١٨ — ١٩ ؛ ص ٣٣ س ٦ ، ص ٣٤ س ٣ ، ١٠ ، ٢١ ؛ ص ٣٥ س ٧ — ٨ ؛ ص ٣٨ س ١٩ ؛ ص ٣٩ س ١ ، ٤ — ٥ ؛ ص ٤٣ س ١١ — ١٢ ، ص ٤٤ س ٣ — ٤ (نقد العقائد الإيمانية القرآنية أيضا) ؛ ص ٤٩ س ٢٠ — ٢٥ (جهنم المانوية ؟)

(١) راجع ص ١٤ س ٧ — ٨ (٢٧ — ٢٨ من الترجمة) : « وقال في كتابه : زعم لبعض من دعا أن الذي دعاه إليه رجاؤه فيه الهوى » ؛ فكان الأمر يتعاقب إذا بدعوة حقيقية !

(٢) هكنا يفهمه كل من جويدى وبرچشتريسر . أما ليثي دلا قيدا فيفضل أن يفهم النص على أنه يشير إلى اعتقال أبناء النور في داخل الظلمات ، وهذا رأى يؤيده تصحيح نيرج ، وفقاً لمخطوطة برلين للكلمة غير الواضحة : « أهل الأديان » ص ٤٩ س ٢١ ، إذ أبدل بها : « أهل الأركان » (العناصر [الحسة] المضبوطة) . ومع هذا فإني ألاحظ أن اتفاق الترجمة التي اقترحها ليثي دلا قيدا في « الشرق الحديث » *Oriente Moderno* ، ٨٦ تعليق ، مع التفسير التالي لها على قيام الثلاث الثاني بعملية التحرير يبدو أنه لا يحسب حساباً لكون النص يقدم لنا جملة شرطية ذات اختصاصين : « فإن كان الوكيل حفظ السور فهذه أمانة ... وإن لم يحفظه ... كان السور كما لم =

ابن المقفع نظرتة في العالم وتلك الدرجة من الإيمان واليقين التي يكشف عنها في كتابه . فهنا الركن الأساسي في شخصية ابن المقفع العجيبة .

يتضح من الشذرات الباقية أن شك ابن المقفع الممزوج بالسخرية في هذا الكتاب لا يوجد إلا في حجاجه ضد الإسلام ؛ ولا يبدو لي شيء منه في الأقوال الموجزة الإيجابية المتعلقة بمذهب المانوية ، تلك الأقوال التي يعرضها في دقة و يقين تام وغير دينية صادقة وبخاصة في حمده للنور^(١) . لهذا أنكر أن يكون ابن المقفع قد استخدم المانوية ، ذلك الدين الشائع في ذلك العصر وفي تلك البيئة ، من أجل الطعن في الإسلام ، دون أن يكون هو نفسه مؤمناً بها إيماناً صادقاً^(٢) ؛ فليس موقف الشك ما نلمحه هنا من معارضة دين بدين ونظرة في خالق العالم بنظرة أخرى ؛ بل لا يمكن التحدث هنا عن عصبية قومية من جانب ابن المقفع الفارسي نحو المانوية ، ذلك الدين العام أولاً وبالذات ، الخالي من

== يكن ، ، وهذان الانفصالان ينعمان من الترجمة المقترحة والتفسير المبني عليها . وبالجملة يبدو لي أن قراءة جويدى وتفسيره هما الأحسن .

(١) هذه النقطة تجعل موقف ابن المقفع مختلفاً كل الاختلاف عن موقف ابن الروندى الملحد . فإذا كانت أسلحة الهجوم على الإسلام واحدة في جوهرها لدى كليهما ، كما بين هذا جويدى جيداً ، من يبط — من ك ، فإنه بينما الهجوم عند الأول متلو بإيمان إيجابي ، نجد أن ابن الروندى — لو كان لنا أن نبدي حكماً على أساس ما يقوله خصومه عنه وعن مؤلفاته (إن كتاب « فضيحة المعتزلة » الذي رد عليه الجياط بكتاب « الانتصار » يبدو أنه كان مجرد هجوم على المعتزلة بحسبانها هي الأخرى مبتدعة وملحدة ، باسم شيعية معتدلة) هو الملحد الحقيقي الذي يضع معرفته بالكلام في خدمة كل بدعة وكل دين ضد الإسلام .

(٢) كما يرى على العكس من هذا جويدى ، من يب ، ومن كج ، الذي يخفف مع هذا مثل هذا التفسير ، مشيراً إلى إمكان وجود عطف ، جزئي على الأقل ، من جانب ابن المقفع نحو مذهب المانوية .

كل رابطة قومية ونزعة عصبية^(١). ولايضاح تلك الظاهرة التي تبدو في كتابه هذا، ظاهرة إيمان ابن المقفع بالمانوية وهو الشاك، يجب علينا أن نعيد إلى الذاكرة طابع تلك الحركة كما كشفت عنه البحوث الحديثة التي أماطت لثام الأساطير الجامعة العقدة حتى نفذت إلى أعماق أصولها، ناظرة إليها بحسبانها محاولة غنوصية هائلة لتفسير الكون والإنسان تفسيراً طبيعياً ومن ناحية الخلاص في بعض الأحيان على أساس أفكار يونانية عقلية مثل $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (الله)، $\epsilon\lambda\eta$ (الهيولى)، $\nu\acute{o}\upsilon\varsigma$ (العقل)، $\Psi\upsilon\chi\eta$ (النفس)^(٢). وأنا أدرك تمام الإدراك ما يجب على المرء من الاحتياط الضروري في افتراض أن مفكرى العراق وأدباءه قد امتد إليهم منهم هذا الأصل الجوهري لمذهب المانوية والإيقان به. فذهب المانوية لا بد أن يكون قد فقد أصله العقلي الفلسفى البحت بتأثير انتشار الأساطير والرموز التي هي أقرب إلى تلك النفوس الساذجة البسيطة التي وجد عندها ملاذه في سيره نحو الشرق^(٣). ومهما يكن من درجة الدقة التي يصعب تحديدها

(١) قارن ه. ه. شيدر: « الصورة الأولى لمذهب المانوية وتطورها »، في محاضرات مكتبة فاربورج، ج ٤، ليبتيك سنة ١٩٢٧ ص ١٢٨
H. H. Schäder: "Urforn und Fortbildung des manichäischen Systems", in, *Vorträge der Bibliothek Warburg*

(٢) هذا هو تفسير شيدر في البحث المهم المشار إليه آنفاً، وهو بحث يقوم على نقد دقيق وسعة في المعرفة والمذهب (قارن أيضاً لشيدر نفسه: « الشرق وتراث الإغريق » في « مجلة الحضارة القديمة » *Die Antike* ج ٤ سنة ١٩٢٨ ص ٢٥٦ — ٢٥٧). وفيما يتصل برأيه الذي يرى في ابن ديسان مركب نقل للأفكار الهلينية في الفلسفة الرواقية في الطبيعة إلى ماني، ويرى في مرقيون الملمهم لأفكاره المسيحية — أرى من المفيد الفقرة من المسعودى (ج ٨ ص ٢٩٣) التي تشير إلى ترجحات ابن المقفع وآخرين غيره من الملاحدة لمؤلفات ماني وابن ديسان ومرقيون، واضعاً بهذا هذه الشخصيات والمذاهب الثلاثة في مستوى واحد.

(٣) من الطبيعي أن الأمر لم يعد أمراً للتحدث بعد عن « الغنوص الهليني »

ولو أتى أعتقد أنها دقة مدهشة ، تلك الدقة التي بها استطاع وعرف أن يميّط اللثام عن تلك الحلول التي اقترحها « ماني » للمُعمَّيات في كتابه^(١) ، فليس من شك في أن ذلك قد بدا لابن المقفع كنوع سامٍ من الدين ، دين استطاع أن يحل مسألة الشر في علاقته بالإله الخالق وهي المشكلة التي حيرت الأديان غير الثنوية ؛ وأن يفسر مسألة حرية الإرادة تبعاً لنظرته في الكون^(٢) ، وأن يفرض أخلاقاً قوية عقلية ؛ حتى استطاع بذلك كله أن يهذي تلك الروح المعذبة المضطربة التي خلف لنا « باب برزويه » شاهداً عليها ، ذلك الباب الذي إن لم يكن ابن المقفع قد ألفه كله فمن المحقق أنه تناوله بالتغيير والإضافة من عنده .

وهناك فرضان للتوفيق بين الشك الصريح الذي نراه شاملاً لكل الأديان المنزلة والذي يرن صدهاء في التناظر ضد الإسلام ، وبين إيمانه بأقوال المانوية . أول هذين الفرضين بسيط جداً ولعله أقل احتمالاً من الناحية النفسية ، وهو ذلك الذي قاله البيروني عينه في الفقرة التي تدل دلالة قاطعة على نسبة الفصل الشكوكي من « باب برزويه » إلى ابن المقفع . فقد قال عن ابن المقفع إنه زاد باب برزويه « قاصداً تشكيك ضعيفي العقائد في الدين

= المشرق » فيما يتعلق بالمانوية الصينية ؛ ولكننا هنا لا نزال في العراق ، كعبة هذا الدين ، بالقرب من نفوس مملوءة بالحضارة أنشأت تتصل بالفلسفة اليونانية . وليس من المجازفة كثيراً القول بأن مذهب ماني في معناه الأعمق كان بالنسبة إلى الصفوة منهم مفهوماً بدرجة كافية .

(١) ولا شك في أن تفسيراً للأسطورة الرمزية كان موجوداً أيضاً في كتاب ابن المقفع هذا ، فيما يتعلق بإشارة القاسم (ص ٨ س ١٧ — ص ١٨) التي تقول بأن ابن المقفع كان يرى النور = الحكمة ، الظلمة = الجهل . فنحن إذن قد صرنا خارج الأساطير البحتة .

(٢) راجع فيما يتصل بهذا : شيدر ، البحث المذكور ، ص ١٠٢ .

وكسروهم للدعوة إلى مذهب المانوية . وهذا ممكن غير أنه قليل الاحتمال إذا ما اعتبرنا وضوح التعابير والخيالات التي استعملها في ذلك وتأثيرها الذي يكون في هذه الحالة ذا حدين ، أعني أنه يصلح للإيجاب والسلب معاً ؛ ولكن الأرجح عندي (ولو أن المسألة احتمالية فحسب ، ما دامت تعوزنا الأدلة التاريخية) هو أن ابن المقفع تطور من الشك العقلي الذي عبر عنه في « باب برزويه » إلى وحى الأسطورة (μύθος) أو اللوغوس الثنوي (λόγος) الذي وجدت فيه نفسه حل المسائل الأبدية ؛ مع احتفاظه بما يقتضيه العقل ويؤمن به وبسمو الإيمان وصفائه أولاً وقبل كل شيء في حجاجه ضد الإسلام كما هو في القرآن والذي كان ما يزال ساذجاً بسيطاً^(١) . ولعل تهمة الزندقة التي لم تنفصل عن اسم ابن المقفع قد دفعت المتأخرين مثل البيروني إلى تفسير هذه المقدمة للدعوة المانوية وتلك الصفحات التي أملاها عليه شكه القديم بطريقة طبيعية صريحة دون أن يخفى وراء ذلك غرضاً آخر . وأرى أنه يجب رفض الاحتمال الثالث العكسي وأعني به احتمال كون ابن المقفع قد تأدى من المانوية إلى الشك . وذلك لأن دين آبائه لم يكن المانوية وإنما كان المزدكية ، بينما يبدو تعلقه بالمانوية دائماً مرتبطاً بنشاط ابن المقفع العقلي أي تطور نضوجه ؛ بغض النظر عن أن المحتمل جداً في نظر من ينظر إلى المسألة معتمداً على معرفته بالظواهر الدينية التاريخية في ذلك

(١) يدلنا « رد » القاسم على أن هجمات ابن المقفع تتجه خصوصاً إلى الأفكار التشبيهية التجسيمية التي لها آثارها في القرآن ، والتي حاول المتهزلة أن يجعلوا همهم في تفسيرها وتبريرها . . واتجه نقد ابن المقفع خصوصاً إلى فكرة « العدل » (راجع ١٧ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٣٣ ، ٣٥ الخ) ، وكان من أحكم الطعنات التي توجه إلى الخصم الذي سيشرح حيثئذ بأنه طعن في الجراح المفتوحة لموقفه المذهبي . وفي داخل نطاق مسألة « عدل الله » — ويمكن أن يقال إنه رد على الأقل كضرورة مبدأية — كان موقف ابن المقفع أقل بعداً مما يبدو في الظاهر من موقف معارضة المعتزلي (القاسم) .

العصر وفي تلك البيئة أن يكون التحول من الشك إلى الدين المخالف المصطهد الذي عاش عليه كثيرون من هؤلاء النفوس في حماسة وغيرة ، لا العكس ، فإن ذلك يوافق عصراً آخر وحضارة أخرى . ومن المؤكد أن ابن المقفع لم يمت لأنه زنديق ، بل مات — وهو زنديق — ، وستظل ذكرى إيمانه والمؤلف الذي فيه وصفه فاضحين ومثيرين لذلك البغض الديني الذي وصفه بمهارة وحقق وإن لم يكن هو نفسه خالياً منه .

هذا الموقف العقلي الذي وقفه ابن المقفع الذي يصل إلى المانوية مبتدئاً بالشك العقلي دون أن ينكر نقطة الابتداء نفسها ، باقياً دائماً على كرهه للدين السائد في هذا العصر ، يكشف لنا عن خلو كتبه كلها من الدين خلواً تاماً ويوضحه . وقد رأينا من قبل خلو « كلیلة ودمنة » و « الأدب الكبير » من كل عنصر للدين الإسلامي والتقوى ولم نجده يؤكد إلا مطالب الأخلاق والجماعة الإنسانية . ولسنا نستطيع أن نحكم على العنصر الشخصي في الشذرات المتناثرة المشكوك فيها من تراجمه الفارسية إلا قليلاً ، غير أنه تتبدى حقاً من خلال كل مؤلفات هذه الشخصية نزعة إنسانية عامة أشار إليها بوضوح عنده شيدر^(١) ، مختلفة كل الاختلاف عن أشكال الأدب الإسلامي المتقدمة المختارة . والرواية الأدبية العربية الإسلامية التي لا تعنى بالناحية الشكلية من التاريخ الأدبي جاهلة غالباً وغير مهتمة بقيمة الموضوع والعقلية والاتجاه الفكري ، هذه الرواية بينما تحتفظ لنا بذكرى طيبة عن براعته من ناحية الكتابة والأسلوب لم تكد تأبه لأهمية هذه الشخصية

(١) في « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ، سلسلة جديدة ج ٧ (سنة ١٩٢٩ م)
(ص ٧٨ LXXVIII (1929), ZDMG, n. s., VII : « عنده كما عند من بقره »
من الرجال رغبة شديدة في العلم والتثقيف . وتلك هي النزعة الإنسانية العامة التي ظلت حية في السنة المانوية .

ذات النهاية المحزنة والمتصل ذكرها بذكرى من عاصرها من الأدباء والشعراء
 المتهمين في عقيدتهم . تلك الذكرى التي نظر إليها المتأخرون في فزع ممزوج
 بالاحترام والإجلال . ولكن إذا كان الأصمى العالم قد توقف في أن
 يلاحظ لدى ابن المقفع استخدام أداة التعريف مع كل وبعض^(٥) ، ذلك
 الاستعمال الذي لا يقره ، وإذا كان القاسم انتصر بسهولة في مسألة خلط
 ابن المقفع بين « العامين » و « العمين »^(٢) الذي وجدته في نثره ، فمن الحق
 أن الروح الحديثة ترى في هذه الشخصية المعقدة العظيمة التي بزغت في
 أوائل العصر الذهبي للحضارة الإسلامية والتي تكاد تختفي وراء هذا العمل
 الكامل (وهو ازدهار الحضارة) ، الوسيط بين الحضارة الجديدة وبين
 القيم الخالدة للحضارات الشرقية الآفلة . ولا بد أن يكون قد جمع بين اللذة
 العلمية التي كانت عند رجل مثل حنين بن اسحق وقسطا ابن لوقا وبين
 قدرة فنية فائقة تحصيل وتبحث ، متشعبة بالبلاغة كما يقتضى ذلك العصر
 وتلك البيئة ؛ وفوق ذلك كله ضميرٌ حي حساس ، وقلقٌ خاص بالنفوس
 السامية النبيلة قد أملى عليه تلك الصفحة المرة من « باب برزويه » وإضافة
 « محاكمة دمنة » ، واعتراف بقيمة الزهد بحسبانه تعففاً في كتاب « الأدب
 الكبير » ، وأخيراً تناظر عنيف في دفاعه عن المانوية . أجل ، لم يصلنا من
 تأليفه إلا جزء صغير مشوه ومبتور ومملوء بالحنن الباعثة على الرحمة والشفقة ؛
 ولكننا نرى حتى من خلال هذه البقايا المهم فيها والتي عفى عليها الزمن ،
 واحدة من تلك الشخصيات الفذة وأكاد أقول « الغريبة » التي يقدمها
 لنا تاريخ الشرق الأدبي والمدني .

(١) انظر في هذه المسألة : عباس اقبال ص ٦١ ، ٦٢ .

(٢) الرد ص ١٠ س ١٧ وما بعده (ص ١٨ من الترجمة) .

باب برزويه* « في كلياته ودمنة »

لياول كيرؤس

تحدث جبريلى في مقاله عن ابن المقفع^(١) بالتفصيل عن « باب برزويه » وهل هو لابن المقفع المترجم العربى نفسه أم لا . وقد أجاب عن هذا السؤال متوسعاً في براهين هرتل ونيلاذكه ، ومعتمداً خصوصاً على أقوال البيرونى (كتاب « الهند » طبع سخاو ، ص ٧٦ س ٨-١٣) التى نبه إليها أول من نبه عباس إقبال فقال : إن القطعة الوسطى ، التى ينتقد فيها الدين ، من هذا الباب ترجع كلها إلى ابن المقفع الذى وضع قناعاً على عقيدته الإلحادية بأن أدخلها في ترجمة برزويه لنفسه . « والقطعة كلها بما فيها من جرأة في التفكير ، ومغزى لقصصها تهكى لاذع ، لا يمكن أن تكون قد كتبت وانتشرت باسم مؤلفها في دوائر بلاط فارس الساسانية ، ودينها الرسمى هو الزردكية ؛ أو في المجتمع الإسلامى في القرن الثانى . لكن من المحتمل جداً أن عقلاً يسوده الشك والتفكير كما كان عقل ابن المقفع قد أظهر في هذه القطعة آراء ناسباً إياها إلى شخص أجنبى ووسط بعيد غريب » . ولا يستطيع جبريلى تحذيد الدخيل على هذا الباب ، لكنه يرى من المؤكد حقاً أن ابن المقفع هو الذى كتب الجزء الخاص بخلاو معارفنا الدينية من اليقين وقيامها على أساس غير وطيد ، وتناقض الأديان فيما بين بعضها البعض .

(*) نشر في « مجلة الدراسات الشرقية » RSO بالألمانية تحت عنوان : « حول ابن المقفع » ج ١٤ سنة ١٩٣٣ . وقد ترجمنا الجزء الأول من هذا المقال في كتابنا « التراث اليونانى » .

(١) انظر المقال السابق .

وبالنظر إلى ما يقوله البيروني أرى ممكناً أن يكون ابن المقفع قد أدخل على النص الذى أمامه أشياء من عنده . غير أنى أرى أن فى استطاعتى أن أجعل من المحتمل أنه كان بالنسخة الفهلوية أقوال شكوكية عن الأديان ، جعلها ابن المقفع نقطة البدء لما أضافه .

يتحدث برزويه فى مستهل هذا الباب عن الأديان ، فيقول متحدثاً عن شبابه : « وكنت وجدت فى كتب الطب أن أفضل الأطباء من واطب على طبه ، لا يبتغى إلا الآخرة ، فرأيت أن أطلب الاشتغال بالطب ابتغاء الآخرة » (« كليله ودمنة » ، طبع المطبعة الأميرية سنة ١٩٣٦ ص ٧٥ س ١ — ٣) — فاشتغل بالطب ، ولكن مهنة الطب لم ترضه وشك فى قدرته على تخفيف آلام المرضى مع ما ناله من مكافأة كبيرة من الملوك . « فعدت إلى طلب الأديان والتماس العدل منها ، فلم أجد عند أحد ممن كلمته جواباً فيما سألته عنها ، ولم أر فيما كملونى به شيئاً يحق لى فى عقلى أن أصدق به ولا أن أتبعه » . فحاول أن يجد رضى نفسه فى التزام دين آبائه وأجداده ولكنه أخفق . فرجع إلى طلب النسك (ص ٨٤) ورأى أن يقتصر « على عمل تشهد النفس أنه يوافق كل الأديان » (ص ٨٠) . وكان من بين ما دفعه إلى طلب النسك ما رآه من « أن الدنيا كلها بلائ وعذاب . أو ليس الإنسان إنما يتقلب فى عذاب الدنيا من حين يكون جنينا إلى أن يستوفى أيام حياته ؟ » (ص ٨٥ — ٨٦) ، وقد استفاد هذا من دراسة كتب الطب (الهندية) . وأخيراً عزم على تعريف قومه بكتاب الحكمة الهندى وأمل أن يصادف فى باقى أيامه زماناً يصيب فيه دليلاً على هداه وقواماً لأمره (ص ٩١) .

ومن هذا العرض يتبين لنا أن النص الأصيل لباب برزويه قد تحدث

عن الأديان . فالرجل الذي لا يرضيه الطب يلجأ أولاً إلى الأديان عسى أن يجد فيها عزاءه . ولا يمكن أن يفهم طريقه إلى النسيك إلا بمروره بمرحلة الأديان الإيجابية ونقده لها . وعلى هذا فلا بد أن يكون «باب برزويه» قد تكلم على نحو ما عن الأديان وكيف شك برزويه فيها .

وهذا الغرض يتحقق من ناحية أخرى اعتماداً على وثيقة هي إحدى هاتيك الوثائق القليلة التي حفظت لنا من عصر كسرى أنوشروان ، ذلك العصر المهم في تاريخ التفكير في الشرق الأدنى ، وأعني بهذه الوثيقة كتاب «المنطق السرياني» لبولس الفارسي . وقد كُتِبَ في قصر كسرى ، وأُهدى إليه^(١) . ونص هذا الكتاب طبعه لاند I. P. N. Land في Anecdota Syriaca IV (Leiden 1875) (أخبار سريانية) ff. 1-32 وإلى جانب نص الكتاب ترجمة لاتينية (ff. 1-30) ثم شرح موجز (p.99-113) . وكان رينان أول من اعترف بقيمة هذا النص ، فترجم مقدمته التي تعيننا كثيراً هنا في رسالته : *De Philosophia peripatetica*

(١) انظر : و . ريت : «موجز في تاريخ الأدب السرياني» ، لندن سنة ١٨٩٤ ص ١٢٢ وما يليها W. Wright : *A short History of Syriac Literature* (London 1894), p. 122 f. وقد نسي بومسترك Baumstatk في كتابه *Geschichte der Syrischen Literatur* (Bonn 1927) الفصل المتعلق ببولس الفارسي — . عنوان الكتاب هو : «مقالة بولس الفارسي عن منطق أرسطو الفيلسوف لكسرى الملك» . وأول عبارة بالكتاب تتضمن التقديم : «على كسرى السعيد ملك الملوك وأفضل الناس» (يقول) بولس ، عبدك ، السلام . ومن الجدير بالملاحظة أن الصفة «جراتا» ، السعيد ، هي ترجمة للقب أنوشروان ، كما تفضل فنيهي الأستاذ ه . ه . شيدر . ولا أعلم أن هذا الكتاب قد بحث بالتفصيل من ناحية إيرانية (اللهام إلا ملاحظات نلده في كتابه *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden* (Leiden 1879), p. 161 f. ، وهذا البحث شائق للغاية . وإلى جانب خصائص المقدمة التي سنتحدث عنها فيما بعد يلاحظ أنه يذكر غالباً ألفاظاً من الفارسية الوسطى كأمثلة في باب البحوث اللفظية .

— *apud Syros Commentatio historia* (Paris 1852) ص ١٩ —

٢٢ (في تاريخ الفلسفة المشائية عند السريان ، طبع باريس سنة ١٨٥٢) ..

ولا نكاد نعرف عن صاحب هذا الكتاب إلا ما هو موجود في عنوان المخطوطة وتوقيعها . ففي هذا التوقيع يُذكر أنه من دير شر^(١) . ويقول ابن العبري^(٢) الذي عرف الكتاب إنه برز في علوم الفلسفة كما برز في علوم الدين وكان يصبو إلى أن يصبح مطرانا لفارس فلما تحطم أمله صار منجها .

ومقدمة كتاب المنطق هذا مقدمة في مدح الفلسفة . فهي عند بولس أرفع علم يمكن الإنسان تحصيله ، ودرجة اليقين فيها أكبر مما في العلوم الأخرى جميعها . ومن بعد يتحدث بولس عن التعاريف المختلفة للفلسفة كما كان يفعل شراح أرسطو الإسكندرانيون ، ويستشهد بثلاث آيات من الكتاب المقدس (سفر الأمثال : أصحاح ٨ آية ١٩ ؛ سفر الجامعة : أصحاح ٢ آية ١٤ ؛ الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس ، : أصحاح ١٣ آية ١٢) لبيان سمو الفلسفة على كل ضرب آخر من ضروب المعرفة . وقد عني المؤلف على وجه التخصيص بتحديد الفارق بين العلم والإيمان فهو يقول إن المعرفة الدينية معرفة ظنية ؛ ولهذا كانت المذاهب الدينية في تناقض بعضها مع بعض .

(١) دير شر (أو دير شر ؟ راجع لاند ، الموضع المذكور ص ٩٩) هي القراءة الصحيحة بدلا مما يقوله لاند ، كتصحيح للكلمة ريو أردشير أو ريث أردشير ، وهي محل إقامة مطران فارس أو صورة موجزة لهذا الاسم (قارن « ريشهر » العربية و « ريشير » الأرمنية) . راجع ج . ب . شابو في كتابه *Chabot : Synodicon* *Orientalis* (المجامع الدينية الشرقية) ص ٥٨١ ؛ ج . مكار ، *Erānsaher* ص ٢٧ ، ص ١٤٧ . هذه الملاحظات أرسلها إلى الأستاذ ه . ه . شيدر .

(٢) التاريخ الديني ج ١٢ ص ٩٧ . *Chron. Eccles.*

وهذا يفضى به إلى هذه النتيجة وهي أن العلم (الفلسفى) أسمى وأرفع من الإيمان .

فكانه إذاً يتحدث عن خلو المعرفة الدينية من اليقين على نحو مشابه لما ورد فى «باب برزويه» . وقبل أن أقوم ببيان أهمية هذه القطعة ، أود أن أضع كلاً من الجزأين التشابهيين المتناظرين من برزويه^(١) وبولس الواحد بجانب الآخر .

بولس الفارسى

(طبع لاند ص ٢ * س ٦ وما يليه)

الإنسان إما أن يبحث عن المعرفة بنفسه فيجدها ، وأما أن يتلقاها عن غيره . وهذا يكون إما بأن يوصل إنسان المعرفة إلى الآخر ، أو يبلغها الناس على صورة رسالة بحسبانها آتية من جوهر روحى^(٢) . ولكن من الجلى أنهما يتنازعان ويناقض كل منهما الآخر . فهناك من

برزويه

«وجدت الأديان والملل كثيرة: من أقوام ورثوها عن آبائهم ، وآخرين خائفين مكرهين عليها ، وآخرين يبتغون بها الدنيا ومنزلتها ومعيشتها . وكلهم يزعم أنه على صواب وهدى ، وأن من خالفه على ضلالة وخطأ . والاختلاف بينهم فى أمر الخلق ومبتدأ الأمر ومنتهاه وما

(١) [هذه القطعة غير موجودة بالطبعات المصرية كلها . ولكنها موجودة فى طبعة لويس شيخو ببيروت سنة ١٩٠٥ ص ٣٣ — ٣٤ . والمؤلف قد أوردتها نقلاً عن ترجمة نلذك الألمانية] .

(٢) (يولفنا دين منه فشنطايه من برنشا لبرنشا متبيل ومنه انشين بشليحوتا كامه دمن متيدعنا امدو) . راجع فيما يتعلق بالعبارة (متيدعنا) أى « كائنات روحية هى اللاشكة » ، بينه وسمث ص ١٥٦٢ Payne-Simth وفى نفس الموضع أيضاً (صورتا متيدعنيئا) أى « صورة روحية » ؛ ولعلها ترجمة للكلمة اليونانية νοητά =

من يقولون إنه لا يوجد غير إله واحد،
ومن يقولون إنه غير واحد ؛ ثم من
يقولون إنه شامل للاضداد ومن
ينكرون ذلك ؛ ثم من يقولون إنه
قادر على كل شيء ^(١) ومن ينكرون
أن تكون له قدرة على كل شيء ؛ ثم من
يقولون إنه خالق الكون وكل ما فيه،
ومن يحسبون إنه لا يتأتى أن يكون
خالقاً لكل شيء ؛ ثم من يقولون
إن العالم خلق من العدم ، ومن
يقولون إنه خلقه من الهيمولي ؛ ثم
من يقولون إن العالم قديم وأبدى،
ومن ^(٢) يقولون غير ذلك ؛ ثم
من ^(٣) يقولون إن الإنسان مختار،
ومن ينقضون ذلك . وهناك غير

سوى ذلك شديد . وكل على
كل مزر ، ، وله عدو معيب .
فرايت أن أواظب علماء أهل كل
ملة ورؤساءهم ، أو أنظر فيما يصفون
ويعرضون ، لعلي أعرف بذلك
الحق من الباطل ، وأختار الحق
منه وألزمه على ثقة ويقين ، غير
مصدق بما لا أعرف ، ولا تابع
ما لا أعقل . ففعلت ذلك وسألت
ونظرت فلم أجد من أولئك أحداً
إلا يزيد في مدح دينه ، وذم دين
من خالفه . فاستبان لي أنهم
بالهوى يحتجون وبه يتكلمون ،
لا بالعدل . ولم أجد عند أحد منهم
في ذلك صفة تكون عدلاً وصدقاً

= (أى معقولات) . وقد شك لاند في أن يكون النص صحيحاً فترجم العبارة هكذا :
Disciplinae vero pars simpliciter ab homine ad hominem traditur ; partem
eius nonnulli argumentando (!) utpotē e rebus iam notis (!) protulerunt.
أما رينان فيترجم في شيء كبير من التصرف (الكتاب المذكور ص ٢١) على
النحو الآتي : ab : unum simpliciter ab : Magisterium rursus duplex est :
homine ad hominem defertur ; alterum ab hominibus illustribus (!),
apostulatu praedicatur .

- (١) احذف (و) قبل (دبكمدم) .
(٢) في الأصل : (أكلو) ولعلها كما يرى لاند : (الفر) .
(٣) أكل النص كما يرى لاند هكذا : (وايه) .

يعرفها ذو [في الأصل المطبوع :
ذوى] العقل ورضى بها .

هذا ، الشيء الكثير يقولون به
ويفردون له مكانا في سندهم التي
يتضح منها كيف تتناقض وينازع
بعضها الآخر . لهذا ليس في وسعنا
أن نأخذ بهذه المذاهب ، وأن نؤمن
بها بل لا يمكن أن نأخذ بالواحدة
دون الأخرى ، أو أن نختار هذه
ونهمل تلك^(١) . لذلك كنا في حاجة
إلى المعرفة الواضحة التي بها نؤمن
بالواحد ونطرح الباقي . بيد أنه
لا يوجد دليل بين على هذا ، لهذا
كانت هذه المذاهب تتجه إلى
الإيمان كما تتجه إلى العلم . أما العلم
فموضوعه ما هو قريب واضح معترف
به ، أما الإيمان فموضوعه ما هو بعيد
خفى لا يدرك بالنظر . الأول لا شك
فيه ، والثاني يداخله الشك .
وكل شك يولد الشقاق ، بينما عدم
الشك يوجب الاتفاق . ولهذا كان

(١) أخطأ ريتان ولاند فهم معنى هذه العبارة ، فأضافا بعد (ارا) كلمة
(الا) محذوفة . ولذا فإن لاند يترجمها هكذا : « nec quidquam igitur nobis
nisi (!) ut alterum accipiamus alterum relinquamus etc »

العلم أقوى^(١) من الإيمان ، وكان
أحدهما أفضل من الآخر . لأن
المؤمنين حينما يخوضون في مسائل
الإيمان يسلبون العلم حجج دفاعه
بقولهم : « ما تؤمن الآن به سنعلمه
فيما بعد » .

والصلة بين هاتين المقدمتين (مقدمة بولس الفارسي وباب برزويه)
واضحة كل الوضوح . ففيهما يُتخذ تناقض المذاهب الدينية فيما بينها وبين
بعضها ، دليلاً على أن المعرفة الدينية غير يقينية . وهذا التناقض يُوضَّح
في بعض الأحيان بنفس الأمثلة . وهما يشيران كذلك مرتين ، ولو بطريقة
مختلفة بعض الشيء ، إلى أن المعرفة الدينية مرتبطة بالعادة المتبعة والسنة .
وقد حاول لاند Land في شروحه (الكتاب المذكور ص ١٠٤ وما
يتلوها) أن يبرهن على أن المذاهب التي ذكرها بولس الفارسي هي مذاهب
المدارس الفلسفية اليونانية ، وقدم وثائق مفيدة خاصة ببعض هذه المذاهب من
كتب الفلسفة اليونانية . ولكننا إذا نظرنا من هذه الناحية انحرفنا عن قصد
المؤلف الذي أراد أن يعارض الفلسفة القائمة على البحث المستقل بالإيمان
الذي منشؤه السنة ورسالة الرسل . لذا يحاول المرء عبثاً أن يجد في
كتب المتأخرين من الشراح الأقدمين ثبوتاً لمتناقضات المذاهب الدينية
مشابهة للذي ورد في كلام بولس . ومن جهة أخرى لم يسمع بأن نصرانيا
نسطوريا قال بمثل الأفكار التي قال بها بولس الفارسي .

(١) سقطت هذه الكلمة من المخطوطة .

والجو الذي كان لمثل هذه الأفكار أن يعبر عنها فيه وأن تَجِدَ لها به صدى
أولى بنا أن نبحث عنه في قصر كسرى انوشروان الملك المستنير . وعندنا
من الوثائق الكثير الذي يدل على ما كان للبحث الحر من مكانة في نفس
هذا السلطان الساساني العظيم . ويكفي أن أذكر هنا أن مدرسة الطب
العليا بِجُنْدِيشاپور لم تبلغ أول ازدهارها العظيم إلا في أيامه وأنه رحّب
بالفلاسفة اليونانيين الذين طردهم يُستَنيان من أثينا سنة ٥٢٩ . وحتى
إذا لم نذهب إلى حد الوثوق برواية أجاثياس الإسكُلاني Agathias
Scholasticus التي تقول إن الملك نفسه كان أفلاطونيا وأنه أمر بترجمة
كتب أفلاطون وأرسطو إلى الفارسية الوسطى ، فإنه يكفي دلالة على عنايته
بالعلم أنه جعل من شروط معاهدة الصلح بينه وبين يُستَنيان رجوع
الفلاسفة المذكورين إلى أوطانهم سالمين . ومن بين هؤلاء پرسكِيَانَس
Priscianus الذي حَفِظَ لنا من مؤلفاته مختصر لاتيني من كتابه الذي
أهداه إلى كسرى واسمه Solutiones de quibus dubitavit Chosrões
Persarum rex^(١) (أي الإجابات على ما شك فيه خسرو ملك الفرس)
وكانت تدور في مجالسه مناظرات دينية .^(٢)

(١) طبعه بيوتر I, Bywater في Supplementum Aristotelicum, Bd. I, 2, Berlin 1886 .

(٢) انظر تاريخ الفرس والعرب أيام آل ساسان تأليف نلديكه ص ١٦١
المذكور آنفا ص ٩٩ وما بعدها Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden* p. 161 f.; Land, op. cit. وما بعدها G., p. 99 f.; E. Renan
ص ١٩ وما بعدها E. G. Browne, *Arabian Medicine* op. cit. p. 16 ff.; (Cambridge, 1921), p. 19 f.

كان بولس وبرزويه في قصر أنوشروان . فإذا تشابهت أقوالهما في الأديان ، فإن ذلك علامة من علامات الروح التي سادت بلاط الملك المستنير . ومما يجدر ملاحظته أن بولس الفارسي لا ينكر المسيحية في مقدمته وأنه يسوق شواهد على أقواله من الكتاب المقدس ، ولكنه يخفي أصلها دائماً . وقد وصل في أحد هذه الشواهد وهو : « الحكيم عيناه في رأسه ، أما الجاهل فيسلك في الظلام » (سفر الجامعة : أصحاح ٢ آية ١٤) إلى حد أنه ينسبه إلى فيلسوف^(١) . وكل أقواله مطبوعة بطابع قصر الملك .

وعلى الرغم من هذه المشابهة فلا يخلق بنا أن ننسى ما بين بولس الفارسي وبرزويه من فروق . فليس بفارق بينهم أن يكون بولس الفارسي قد توجه إلى ملك بينما يكتب برزويه للقارئ المثقف . ولكن الفارق الإنساني بين كلا الرجلين كبير . فليس هناك من صلة بين بولس ، ممثّل الفلسفة الغربية ، وبين برزويه الذي عكف على النسخ البوذي . يرى الأول أن العلم أعظم خير للإنسان ، بينما يضرب الثاني صفحاً عن العلم ويجد العون في الأخلاق الطاهرة . بل إن وجهتي نظرهما نحو الأديان على الرغم من تشابه ألفاظهما مختلفتان جوهرياً : فبولس يرى أن المعرفة الدينية لا يمكن أن تستغنى عن الفلسفة ولن يجد الدين ما يبرر وجوده إلا إذا اتحد بها ؛ أما برزويه فقد اطّرح الأديان وابتعد عنها .

وأهمية بلاد الفرس في تاريخ الفكر أنها كانت أولاً وقبل كل شيء معبراً بين الغرب والشرق . ففي جنّدِ شاپور وفي مدارس فارسية عليا أخرى التقت النظريات اليونانية بالنظريات الهندية ، ولقحت كل منهما الأخرى . وبولس الفارسي وبرزويه أوضح مثال لهذا .

(١) النص ص ١ س ٢٥ هو : (شفيّر مدين هي دمن حد من فيلسوف انامرت) .

لقد اعتدنا أن ننظر إلى المانوية وحدها وما تفرع عنها من تيارات بحسبانها ممثلة للاتجاهات التنويرية في الشرق ، وكان هذا هو السبب الذي حمل نلذكه ومن بعده جبرييل على أن ينسبوا كل الجزء الذي به نقد الأديان من باب برزويه إلى المترجم العربي ، ابن المقفع ، الذي كان يبطن المانوية^(١) . ولكن بحثنا هذا قد أثبت أن المثقفين في عصر أنوشروان كانوا أبعد ما يكونون عن اليقين الديني والإيمان المخلص ، وأن أقوالا مثل التي قال بها برزويه كان لها نظائرها في كتاب واحد ممن عاصروه .

تعليقات صغيرة على ابن المقفع وابنه*

الكـرلو ألفونسو ناينو

دعاني ما نشره الأستاذ ف . جـبرييل (مؤلفات ابن المقفع ، المجلد الثالث عشر ، سنة ١٩٣٢ ص ١٩٧ — ٢٤٧) والأستاذ بول كروس (حول ابن المقفع ، المجلد الرابع عشر سنة ١٩٣٣ ص ١ — ٢) في هذه المجلة إلى طبع بعض تعليقات أخرى صغيرة جمعتها عرضاً منذ عهد بعيد أقدمها . هنا مواد أولية بسيطة يستطيع غيري أن يستخدمها .

(١) كما ذكرت من قبل ص ١٤ أرى الآن أيضا من المحتمل أن يكون ابن المقفع قد توسع في أقوال برزويه . والدليل على أنه ينتظر من ابن المقفع أن يقول بمثل هذه الآراء الحرة هو ما يقوله نلذكه في الكتاب المذكور ص ٣ عن حلم الملك كيد .

(*) نشرت في « مجلة الدراسات الشرقية » R S O بإيطالية ج ١٤ ص ١٣٠ — ١٣٤ وهاك عنوانها في الأصل : Carlo. A. Nallino : Noterelle su : Ibn al-Moqaffa, e suo figlio

(١) نستطيع بواسطة «معارضات القرآن» وعنوان : الدرة اليتيمة^(١) وبواسطة مسائل مشابهة أن نفسر فقرة للقاضي الشهير أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني الأشعري (المتوفى سنة ٤٠٣ هـ) في كتاب «إعجاز القرآن» (طبعة القاهرة سنة ١٣١٥ ص ١٨ = طبعة القاهرة سنة ١٣١٨ بهامش كتاب «الاتقان» للسيوطي الجزء الأول ص ٤٩ - ٥٠ = طبعة القاهرة سنة ١٣٤٩ ص ٣٥) :

«وقد ادعى قوم أن ابن المقفع عارض القرآن . وإنما فزعوا إلى «الدرة اليتيمة» وهما كتابان أحدهما يتضمن حكما منقولة توجد عند حكماء كل أمة مذكورة بالفضل فليس فيها شيء بدیع من لفظ ولا معنى . والآخر في شيء من الديانات ، وقد تهوس فيه بما لا يخفى على متأمل . وكتابه الذي بيناه في الحكم منسوج من كتاب بزرجهر في الحكمة ؛ فأى صنع له في ذلك وأى فضيلة حازها فيما جاء به ؟! وبعد فليس يوجد له كتاب يدعى مدعى أنه عارض فيه القرآن . بل يزعمون أنه اشتغل بذلك مدة ثم مرق ما جمع واستحيا لنفسه من إظهاره . فإن كان كذلك فقد أصاب وأبصر القصد . ولا يمتنع أن يشتبه عليه الحال في الابتداء ، ثم يلوح له رشده ، ويتبين له أمره ، وينكشف له عجزه ؛ ولو كان بقي على اشتباه الحال عليه ، لم يخف علينا موضع غفلته ولم يشتبه لدينا وجه شبهته .»

(٢) وفي كتاب «المعاني» للجاحظ المحفوظ في المختارات الجاحظية لعبيد الله بن جسان («كتاب الفصول المختارة» ، بهامش كتاب «السكامل»

(١) لو كان ما يقوله ابن خلكان في حياة الخلاج (برقم ١٨٦ ، الجزء الأول ص ١٢٥ طبع قسنطينة = رقم ١٨١ من الطبعة المصرية) صحيحا ، فإن عنوان : «الدرة اليتيمة» قد استعمله الأصمعي من قبل .

المبرد طبع مصر سنة ١٣٢٣ - سنة ١٣٢٤ ، الجزء الأول ص ٣٢ -
(٣٣) ما نصه :

« ومن المعلمين ثم من البلغاء المتأديين ، عبد الله بن المقفع ، ويكنى
أبا عمرو ، وكان يتولى لآل الأهم ؛ وكان مقدما في بلاغة اللسان والقلم
والترجمة واختراع المعاني وابتداع السير ؛ وكان جوادا فارسا جميلا ؛ وكان
إذا شاء أن يقول الشعر قاله^(١) ؛ وكان يتعاطى الكلام ولم يكن يحسن منه
لا قليلا ولا كثيرا ؛ وكان ضابطا لحكايات المقالات ولا يعرف من أين عز
المغ (هكذا !)^(٢) ووثق الوراق . وإذا أردت أن تعتبر ذلك إن كنت
من خلص التكلمين ومن الناظرين ، فاعتبر ذلك بأن تنظر في آخر رسالته
الهاشمية : فإنك تجده جيد الحكاية لدعوى القوم ردى المدخل في مواضع
الطعن عليهم ، وقد يكون الرجل يحسن الصنف والصنفين من العلم فيظن
بنفسه عند ذلك أنه لا يحمل عقله على شيء إلا بعد به فيه ، كالذي اعتري
الخليل بن أحمد بعد إحسانه في النحو والعروض أن أدعى العلم بالكلام
وبأوزان الأغاني فخرج من الجهل إلى مقدار لا يبلغه إلا بخذلان الله تعالى .
وهذه الفقرة ترجمها إلى الإنجليزية هارثيج هيرشفلد Hartwig

(١) يظهر أن هذا القول مناقض لما يقوله الجاحظ في مكان آخر ، في كتاب
« البيان والتبيين » (طبع القاهرة سنة ١٣١١ - ١٣ الجزء الأول ص ٨٥ س ٦ - ٤
من أسفل = طبعة محب الدين الخطيب ، القاهرة سنة ١٣٣٢ ج ١ ص ١١٦ في
أسفل = طبعة حسن السندوبي ، القاهرة سنة ١٣٤٥ (سنة ١٩٢٦) الجزء الأول
ص ١٥١ في الوسط) :

« وكان عبد الحميد الأكبر وابن المقفع مع بلاغة أقلامهما وألستهما لا يستطيعان
من الشعر إلا ما لا يذكر مثله . وقيل لابن المقفع في ذلك فقال : الذي أرضاه لا يجيئني
(الطبعة الأولى : يجيئني) والذي يجيئني لا أرضاه وأحد تعريفاته للبلاغة موجود
في نفس الكتاب الجزء الأول ص ٤٩ ، ٥٠ = ج ١ ص ٦٤ س ٢ - ١٠
(وص ٦٥) من طبعة سنة ١٣٣٢ = ج ١ ص ٩١ (و٩٢) من طبعة سنة ١٣٤٥ .
(٢) [لعل الصواب : غر المغتر]

Hirschfeld في كتاب : مجلد في مقالات الجاحظ (في «مجلد في الدراسات الشرقية مقدم إلى إدوارد برون» ، كبرديج سنة ١٩٢٢) ص ٢٠٧ ، من مخطوط بالمتحف البريطاني دون أن يعرف الطبعة المصرية ؛ ومع ذلك فأرى من المفيد أن أشير في التعليقات إلى ترجمته التي ليست صحيحة دائماً ، والتي ربما تدل على بعض تغييرات في النص^(١).

(٣) وللكتاب الأندلسي الشهير يوسف بن عبد البر (توفي سنة ٤٦٣هـ) في كتاب «جامع بيان العلم وفضله» (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٦ ج ٢ ص ٣٣ ، الفقرة الآتية التي نقلها كلها أحمد بن عمر الحمصاني البيروني في كتابه المختصر ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠ ص ١١٣ في (باب معرفة أصول العلم) :

« ومن فصل لابن المقفع في اليتيمة قال : ولعمري إن لقولهم ليس الدين خصومة أصلاً يثبتته . وصدقوا ما الدين بخصومة ؛ ولو كان خصومة لكان موكولا إلى الناس يثبتونه بأرائهم وظنهم . وكل موكول إلى الناس رهينة ضياع . وما ينقم على أهل البدع إلا أنهم اتخذوا الدين رأياً ؛ وليس الرأي ثقة ولا حتماً ، ولم يجاوز الرأي منزلة الشك والظن إلا قريباً ، ولم يبلغ أن يكون يقيناً ولا ثبثاً ، ولستم سامعين أحداً يقول لأمر قد استيقنه وعلمه : أرى أنه كذا وكذا . فلا أجده أحداً أشد استخفافاً بدينه ممن اتخذ رأيه ورأى الرجال ديناً مفروضاً » .

(٤) يذكر ابن بابويه القمي الشيعي (المتوفى سنة ٣٨١هـ) في كتاب

(١) [نلاحظ على ترجمة هرشفلد أنه يخطئ في فهم بعض الكلمات العربية المصطلح عليها مثل لفظ «مقالات» بمعنى مذاهب في مصطلح أهل الكلام ، ولكن هرشفلد يفهمه بمعنى أقوال]

«التوحيد» (طبعة بمبای ، طبع حجر سنة ١٣٢١ ص ١١٤ في نهايتها إلى ص ١١٧ في باب القدرة رواية (إسنادها : محمد بن علي ماجيلويه عن عمه محمد بن أبي القاسم عن أحمد بن محمد بن خالد عن محمد بن علي الكوفي عن عبد الرحمن بن محمد بن أبي هاشم عن أحمد بن محسن الميثمي عن أبي منصور المتطبب) عن راوٍ مجهول قال : كان ابن أبي العوجاء وابن المقفع يلاحظان الجمع الذي كان يقوم بالطواف حول الكعبة ؛ فقال ابن المقفع إلى أصحابه : لا واحد من هؤلاء يستحق اسم الإنسانية ، إلا هذا الشيخ الجالس (وأشار إلى جعفر بن محمد) ، أما الباقي فرعاع وبهاثم . فقام ابن أبي العوجاء إلى الشيخ وتحدث معه ثم رجع إلى صاحبيه وقال : ما هذا يبشر ! وإن كان في الدنيا روحاني يتجسد إذا شاء ظاهراً ، ويتروح إذا شاء باطناً فهو هذا . ويظهر أنه حينما اقترب من الشيخ وأصبحا منفردين قال الشيخ له أولاً : « لو كان الأمر كما يقول هؤلاء (وأشار إلى الجمع القائم بالطواف) — وهو حقاً كما يقولون — نجا هؤلاء وعطبتهم ؛ أما إذا انعكس الحال وكان علي ما تقولون — وهو ليس كما تقول — فأنتم وإياهم سواء » . حينئذ سأله ابن العوجاء : « رحمك الله أيها الشيخ ! أي شيء نقوله نحن وأي شيء يقولونه هم ؟ ما نؤمن به وما به يؤمنون واحد » . فأجاب جعفر : أني لما تقول أن يكون كما يقولون ؟ هم يقولون بالمعاد والوعد والوعيد وأن للسماء إلهاً وبها عمرانا بينما تزعمون أن السماء خراب وليس بها أحد . حينئذ أجاب ابن أبي العوجاء : لو كان الأمر كما تقول ، فما منع الله من الظهور لجميع خلقه ودعوتهم إلى عبادته حتى لا يصبح اثنان منهم على خلاف ؟ لماذا اختفى عنهم ومع ذلك أرسل إليهم رسلاً ؟ لو كان قد ظهر بذاته لهم لكان ذلك أسهل إلى الاعتقاد به . فأجاب جعفر : « كيف اختفى عنك

من أظهر قدرته في نفسك أنت وفي نمائك ؟ . . . » . وكان جوابا بليغا حتى قال ابن العوجاء لصاحبيه : وظل يحصى لى قدرة الله التى فى نفسى والتى لم استطع رفضها حتى ظننت أن الله قد نزل بينه وبينى .

(٥) وفى «أمالى» السيد المرتضى (المتوفى سنة ٤٣٦هـ) أو «غرد الفرائد ودرر القلائد» (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ = سنة ١٩٠٧ المجلس التاسع، الجزء الأول ص ٨٩ س ٣ وص ٩٣ فى نهايتها إلى ٩٥ س ١٧) قصص ونوادير تتفق فى أجزاء منها مع ما يذكر ابن خلكان برقم ١٨٦ و ٢١٩ من طبعة قُستنفلد = ١٨١، ٢٠٦ من الطبعة المصرية . وهذا هو مصدر عبد القادر ابن عمر البغدادى (المتوفى سنة ١٠٩٣) فى «خزانة الأدب» (طبعة بولاق سنة ١٢٩٩ ج ٣ ص ٤٥٩ - ٤٦٠) وهو يذكر اسمه المرتضى ، ولكنه يختصر كلامه ويحذف منه الإسناد .

(٦) وقد حكم على «الدرة اليتيمة» من الناحية اللغوية حينما طبعت للمرة الأولى إبراهيم اليازجى الذى يعتبرها فى الأسلوب أقل من «كليلة ودمنة» بكثير . وهذا راجع فى بعض الأحيان إلى المخطوط الذى وصلنا . وهذا الحكم موجود فى «مختارات النفالوطى» الجزء الأول (طبعة القاهرة سنة ١٣٣٠ = ١٩١٢) ص ١٨٤ - ١٩٢ .

(٧) أما ما كتبه عثمان الكعاك : «ابن المقفع وديانته» فى «نشرة الجمعية الخلدونية» سنة ١٩٣٠ ، تونس ص ٥٣ - ٦٣ - فلا قيمة له ؛ وهو لم يعرف كتاب الأستاذ م . جويدى .

(٨) أما فيما يتعلق بالكتب المنطقية التى ترجمها محمد بن عبد الله بن المقفع وباستعمال لفظ عين بمعنى جوهر فالفقرة الآتية مهمة وهى لأبى عبد الله محمد ابن محمد بن يوسف الخوارزمى فى كتاب «مفاتيح العلوم» (طبعة ج . فان

فلو تن في لَيندين سنة ١٨٩٥ وهذا الكتاب ألف ما بين سنة ٣٦٥ ، ٣٨١ ، ص ١١٤٣ وكل المخطوطات متفقة في حذف: «محمد بن»: «ويُسمَّى عبدُ الله بن المقفع الجوهر « عينا » ، وكذلك سمي عامة المقولات وسائر ما يذكر في فصول هذا الباب بأسماء أطرحها- أهل الصناعة فتركتُ ذكرها وبينت ما هو مشهور فيما بينهم . ونستطيع أن نضيف إلى ملاحظة الأستاذ كروس القيمة فيما يتعلق باستعمال لفظ « عين » بمعنى جوهر في الكتب غير الفلسفية وبخاصة في كتب الكلام والتصوف أن الفقهاء يستعملونه أيضا . فمثلا أبو اسحق الشيرازي (المتوفى سنة ٤٧٦ هـ) في كتاب «المهذب» (طبعة القاهرة سنة ١٣٣٣ ج ١ ص ٢٥٩) حينما يفرق بين البيع الباطل والبيع الصحيح يقول : الأعيان ضربان : نجس وطاهر (١) .

ويظهر لي أن الأستاذ كروس يغالى في استنتاجه من كون محمد ابن عبد الله بن المقفع قد استعمل لفظ عين بدلا من اللفظ الفارسي المعرب جوهر لترجمة مقولة οὐσία الأرسطية أن هذا دليل على أنه استخدم الأصل اليوناني لا الفهاوى . فمن المحتمل أن يكون محمد قد تعلق باستعمال المتكلمين الأوائل الذين خصصوا لفظ جوهر للجوهر الفرد البسيط أعني الذرة واستعملوا لفظ عين للجوهر الناشئ عن اجتماع ذرات من نوع

(١) ومن المعاني الشائعة في لغة التشريع لفظ عين معنى الشيء المعين للشخص كما يتبين من المادة ١٥٩ من « المجلة العثمانية » في تعريفها له ، في أسفل النصوص القديمة : « العين الشيء المعين للشخص كبيت وحضان وكرسى وصرة خنطة وخرة درايم حاضرتين فكلها من الأعيان » . وهذا هو نفس المعنى الذي نجده في المصطلحات النحوية حينما يأتي اسم العين (أو اسم الذات) أى الاسم الدال على شيء مشخس أو كائن حقيقي في مقابل اسم المعنى أو الاسم الدال على فكرة أو معنى مجرد .

واحد أو حتى من أنواع مختلفة . ومن هنا يفهم أن مقولة οὐσία الأرسطية لا يمكن أن تكون جوهرًا^(١) .

(١) وأختم القول بملاحظة صغيرة بمناسبة اسم خليل صردم الذي يذكره ف . جبريلي ص ١٩٧ و ٢٣٨ ، تعليق ٥ ص ٢٤٥ . وهذا الاسم يجب أن ينطق صردم وهو اسم عائلة مشهورة بدمشق منها طائفة أسماءها على وزن مفعَل (وفي لهجة أهل البادية : مفعَل) وهي أسماء شائعة في سوريا فيها اختلطت أوزان مفعَل ومفعَل ومفعِل : مثل مظهر ؛ مسعد ؛ مكرم ؛ مطلق ؛ ملحم ؛ ومثل البدويين : مصالح ؛ مسعد ؛ مرصد ؛ مدالج ؛ مفلح ؛ معجم ؛ مذود ، مزعل ؛ مصالح وغير ذلك .

أوج الاحاد

ابن الراوندى*

لپاول كرووس

الاهراء

إلى ه . ه . شيدّر

إجلالا واعترافاً بالجميل

- ١ --- مقدمة ٢ — النص ٣ — شذرات «كتاب الزمرد» ٤ — تأليف الكتاب ٥ — تحليل ما فيه ٦ — «كتاب الزمرد» ودفاع الكندى ٧ — البراهمة في «كتاب الزمرد» ٨ — تأريخ الرد ٩ — تحليل الرد ١٠ — من حياة ابن الراوندى

— ١ —

مقدمة

تتجه الدراسات الإسلامية في عناية شديدة إلى بحث القرنين الثالث والرابع ؛ هذين القرنين اللذين كان فيها طابعُ الرجل الإسلامي ما يزال في تطورٍ تتنازعُهُ القوى المتعارضةُ لطبعه بطابعها الخاص . وإدراكُ هذه الاتجاهات ، وتقريرُ العواملِ الفعالة الخارجية والمقاومات الشديدة التي أثارتها هذه العوامل ، كلُّ هذا سيكون الواجبَ الرئيسى للبحث العلمى لزمان طويل .

(*) نشرت هذه المقالة باللغة الألمانية « في مجلة الدراسات الشرقية » RSO ،

المجلد رقم ١٤ (١٩٣٤) تحت عنوان : — *Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte*

كانت مسألة المسائل في القرن الثالث تشكيل الإسلام من ناحية الكلام والعقيدة . ولقد أبان نيسبرج للمرة الأولى في بحوثه عن القوى الفعالة في حركة المعتزلة عما كان لطايتك الدوائر التي وقفت موقف العداء إزاء العقيدة الإسلامية ، من أهمية عظيمة في تكوينها وتشكيلها^(١) . ومع هذا فلم يبق لدينا إلا قليل من الآثار الكتابية التي فيها حاولت التعبير عن نشاطها وحركاتها . أما أن العصور المتأخرة تركتها في عالم النسيان فذلك بئين لاخفاء فيه ؛ ومع ذلك فمعظم آثار كفاح المعتزلة وعلى العموم الكفاح الإسلامي الأول قد ضاعت . وكل ما لدينا عنها يرجع إلى كتابات متأخرة ترمى إلى تشويه صورتها الحقيقية . والحالات التي فيها حفظت الآثار الأصلية نادرة جداً . وهأنذا أقدم فيما يلي أثراً أصلياً من هذا النوع أبقاه القدر الغريب مجهولاً حتى اليوم ألا وهو « كتاب الزمرذ » لابن الراوندى الملقب^(٢) . لم يُعرف أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحق الراوندى ، وهو من أشهر ملاحدة القرن الثالث ، عن كُتب إلا منذ بضع سنين . وكتاب « الانتصار » للخياط^(٣) الذي اكتشفه وطبعه سنة ١٩٢٥ الأستاذ نيسبرج

(١) انظر على الخصوص : *Der Kampf zwischen Islam und Manichäi-* smus, OLZ, 1929, Sp. 425 f. (النزاع بين الإسلام والمناوية) ؛ وانظر أيضاً مقدمة نيسبرج لكتاب « الانتصار » ص ٤٦ وما يليها ؛ كذلك م . جويدي *La Lotta tra l'Islam e il Manicheismo* (Roma, 1927) : M. Guidi (النزاع بين الإسلام والمناوية) ؛ ه . ه . شيدر H.H. Schaeder في *Die Antike* IV (1920) p. 261 f. ؛ نفس المؤلف في *ZDMG, NF, VII, 1928, p. LXXVII f.*

(٢) القراءة الصحيحة لهذا الاسم تبعاً للأستاذ ه . رتر H. Ritter: *Der Islam*, XIX (1930) p. 1 f. اعتماداً على ابن الجوزي هي : « ابن الريوندى » . وفي كتاب الانتصار يسمى : « ابن الروندى » ، لأنها ، في النص الذي أمامنا ، دائماً هكذا .

(٣) ه . س . نيسبرج : « كتاب الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد » ، القاهرة سنة ١٩٢٥ .

وهو رد على كتاب « فضيحة المعتزلة » لابن الراوندى يكاد يحوى النص الكامل لهذا الكتاب الأخير .

و « فضيحة المعتزلة » هذا كان تحليلاً نقدياً لمذهب المعتزلة من وجهة نظر الشيعة الرافضة وجواباً عن كتاب الجاحظ « فضيلة المعتزلة » . ولقد اكتشف هـ . رتر فى كتاب التاريخ لابن الجوزى المسمى باسم « المنتظم فى التاريخ » مقداراً من المقتطفات من كتاب آخر لابن الراوندى هو كتاب « الدامغ » وهو طعن فى القرآن . وقد نشرها مرفقة بترجمة لها (١) . وبمعرفتنا لهذه النصوص كسبت الأخبار التى وردت عرضاً فى « الفهرست » لابن النديم وابن خلكان والمرتضى وغيرهم معنى جديداً . وعلى الرغم من هذا كله فإننا لا نعرف إلى الآن إلا الشيء القليل عن حياته وأطوار حياته العقلية ، حتى إن تاريخ حياته ووفاته لم يثبتا قطعاً .

أما الاقتباسات الكثيرة من « الزمرد » الذى فيه تجاسر ابن الراوندى فى سخرية عنيفة على زعزعة ركن الأركان فى الإسلام ، ألا وهو نظرية النبوة ؛ أقول أما هذه الاقتباسات فمحفوظة فى « المجالس المؤيدية » المؤيد فى الدين هبة الله بن أبى عمران الشيرازى الإسماعيلى ، داعى الدعاة فى عصر الخليفة المستنصر بالله الفاطمى . ومؤيد هذا (الذى ظُن من زمن بعيد أن كتبه قد ضاعت ، ولكن أكثرها وجد منذ زمن قليل فى خزانة حسين الهمداني) أحد الظواهر الفذة فى أدب الفاطمية . وقد ولد فى شيراز وعمل فى الأقاليم الإسلامية الشرقية إلى حوالى سنة ٤٣٨ هـ ؛ ثم رحل بعد هذا إلى مصر حيث أظهر نشاطاً عقلياً وسياسياً كبيراً إلى حوالى سنة ٤٧٠ هـ حين توفى . وهو نفس داعى الدعاة الإسماعيلى الذى حفظ لنا ياقوت مراسلاته

(١) . H. Ritter, *Philologica*, V, in, *Der Islam*, XIX 1930, p. ff.

مع المعري^(١) . ومن بين مؤلفاته العديدة « سيرة » لنفسه هي أقدم وأتمن ما في الأدب الإسلامي جميعه في هذا الباب ؛ وله كذلك ديوان ضخيم . أما أهم كتبه « فيجاسه »^(٢) وتبلغ ثمانية مجلدات تحتوى على ثمانمائة مجلس أعنى محاضرات ألقاها مؤيد في دار العلم بالقاهرة . ومحتوى هذه المجالس متنوع أشد التنوع . ففيها يشرح مسائل العقيدة الإسماعيلية ، وفيها يعالج المسائل السياسية والدينية . وفي أحيان كثيرة كان يقرأ على السامعين فصولاً من كتب إسماعيلية قد ضاعت ، مضيفاً إليها تعليقات وشروحا من عنده^(٣) . فتارة يذكر نص مراسلاته مع المعري ، وأخرى يعرض كتاب داع إسماعيلي ، غير مذكور الاسم ، فيه ردٌّ على كتاب « الزمرد » لابن الراوندى . أما كتاب الداعى فمخطوط بتمامه . وما فيه من اقتباسات كثيرة من كتاب « الزمرد » يكفى لمعرفة محتوى هذا الكتاب الأخير بدقة كافية . والمخطوطة التي أطلعني عليها صديق الدكتور حسين الهمداني حديثة جداً ولكنها جيدة نسبياً ؛ وما فيها من أخطاء النسخ يمكن إصلاحه بسهولة^(٤) . والنص التالى فى المجلد الخامس من « المجالس المؤيدية » ص ٦٣ — ٨٨ .

(١) انظر ، بعد ، الفصل السابع .

(٢) إن شاء القارى تفاصيل فى هذا الموضوع فليرجع إلى مقالة حسين الهمداني : *The History of the Ismaili Dawat and its literature during the last Phase of the Fatimid Empire*, JRAS, 1932, pp. 126—136. وليراجع أيضاً : W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature* (London 1933) p. 48, hr. 154.

(٣) أنظر أيضاً ، بعد ، الفصل الثامن .

(٤) واجب على أن أشكر الأستاذ الدكتور عبد العليم على مقدار كبير من تصحيحات النص .

- ٢ -

النص

المجلس السابع عشر من المائة الخامسة من المجالس المؤيدية^(١)

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله المانّ على ذوى الاسترشاد ، من أهل
الرشاد ، والآحاد والأفراد ، الذين أورثهم الكتاب . إذ اصطفاهم من
العباد ، وجعلهم مطفئين بنور توحيده نار الإلحاد . وصلى الله على خير من
مشى فوق الأرض المهاد ، ونشأ تحت السبع الشداد ، محمد أجد الأنجاد ؛
وعلى وصيه على الرفيع العباد ، الطويل النجاد ، أصفوة الركع والسجد ؛
وعلى الأئمة من ذريته غيث البلاد ، المشار إليه بقوله سبحانه إنما أنت
منذر ، ولكل قوم هاد .

معشر المؤمنين ! جعلكم الله بعلائق الدين متعلقين ، ومن خشية
ربهم مُشْفِقِينَ^(٢) . إنه وقع إلى أحد دعائنا تصنيف صنفه ابن الراوندى
عن السنة البراهمة في ردّ النبوات ، وإبطال مراتب من أقامهم الله (تع) لتبليغ
كلامه ورد الرسائل . فأجاب عنه بما رماه فيه بقاصمة الظهر ، إبطالا لما
أتى به من صريح الكفر . ونحن نقرأه عليكم ، ونسوق فائدته إليكم
بمشيئة الله وعونه .

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله الناجي من استدلّ عليه بأنبيائه عليهم
السلام فهم له* مسلمون . المستبصر من طلب الاستبصار من جهتهم إذ ص ٦٤
الملحدون عنهم عمون ، الموضح سبيل الهداية بهم ليحق الحق ويبطل الباطل

(١) الفناوين مكتوبة في المخطوطة بالجبر الأحمر ؛ وفي أحيان كثيرة كان يغفلها

(٢) سورة ٢٣ : ٥٧ .

الناسخ .

ولو كره المجرمون . صلى الله على من ختمت نبوتهم^(١) به خاصة وعليهم عامة ، وعلى التابعين لهم بإحسان ، الذين لهم دريئة إيمان .

أما بعد ، فإنه وقعت إلينا رسالة عملها ابن الراوندى وسماها «الزمردة»^(٢) ونسبها إلى البراهمة في دفع النبوات ، وذكر فيها حججاً يحتج بها مثبتوها في إثباتها ، وحججاً يحتج بها نافوها^(٣) في نفيها ، فوقع الغنى عن إعادة قول المثبتين الذين هم إخواننا في الدين ، ووجب اقتصاص أقوال النافين والإجابة عنهم بما نستمد التوفيق فيه من رب العالمين (سبحنه) .

<قال ابن الراوندى>^(٤) : «إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه ، وإنه هو الذى يُعرف به الرب ونعمه ومن أجله صبح الأمر والنهى والترغيب والترهيب . فإن كان الرسول يأتى مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر فساقط عنا النظر فى حجته وإجابة دعوته ، إذ قد غنينا بما فى العقل عنه ؛ والإرسال على هذا الوجه خطأ . وإن كان بخلاف ما فى العقل من التحسين والتقبيح ص ٦٥ و*الاطلاق والحظر فينشد يسقط عنا الإقرار بنبوته . هذا نص كلامه .

الجواب وبالله التوفيق : أما قوله : ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه ، فنقول : إنه قطع على قول لم يحرره . وذلك أن العقل كامن فى الصورة البشرية كمن^(٥) النار فى الزناد ، فلو بقى ما بقى فى مضماره عادماً لمن يستخرجه ويستدرجه لم يقع انتفاع به كالنار الكامنة فى

(١) نبوتهم : فى الأصل ، بنبوتهم . (٢) الزمردة : فى الأصل الزمردة .

(٣) نافوها : فى الأصل ، نافروها .

(٤) قال ابن الراوندى : غير موجود بالأصل .

(٥) كمن : فى الأصل ، كمن .

الحجر والحديد لا يُستنفع بها ولا يُحظى بطائل من خيرها ما عدمت القادح .
والذى يقع من الفعل الكمون في الصورة الآدمية موقع قادح الزناد هم الأنبياء
صلى الله عليهم الذين دفعهم هذا الدافع وأنكر مقاماتهم ، فهم أولى بأن^(١)
يسموا عقلا ، لاستخلاصهم العقول من الصورة البشرية وإخراجهم إياهم من
حد القوة < إلى الفعل >^(٢) ، وهم نعم الله سبحانه على خلقه والذين بهم يصل
العبد إلى معرفة ربه . فليعكس المسألة ير فيه خيراً كثيراً .

وسوى^(٣) هذا فيقال للمدعى إنه بجناح عقله يجد في آفاق المعارف مطارا ،
ويقيم^(٤) لنفسه من المجد بمعرفة مغيبات الأمور منارا : معلوم أن صورناك
الجسمية مخلوقة مهيأة للنطق ، مقصود بها ما يقصده صانع البوق والأشياء
المصوّنة في صنعته من تجويف أو توسيع موضع وتضييق موضع ، وتخليص
الصوت من ضيقة الحلقوم وتقبّله باللهة والعبارة عنه باللسان وتفصيله
بالشفتين وتصيير الأسنان^(٥) عوداً عليه . فيا من أزيحت علته في هذه ص ٦٦
الأدوات كلها ما منعك عن أن تقوم بعد ذلك من تلقاء نفسك متكلماً ،
وعن مستدرج الكلام منك لفظاً لفظاً مستغنيا ؟ فإذا لم تنهض للكلام
الذى هو أقرب متناولاً إلا بمنهض ، فكيف تنهض بعقلك إلى معرفة
التوحيد ومعالم الدار الآخرة إلا بمنهض ، وذلك المنهض هو النبي صلى الله
عليه وآله الذى تنكره وتجدد نبوته وتقول إن في عقلك ما يغنى عنه ؟
وكلام آخر : معلوم أن < فى > البصر^(٦) صنع الله سبحانه فى ظاهر
الصورة يبصر به الإنسان مبصرات الدنيا ، والعقل صنعه سبحانه فى باطنها

(١) بأن : فى الأصل ، أن . (٢) إلى الفعل : سقط فى الأصل .

(٣) وسوى : سوا . (٤) ويقيم : أو يقيم

(٥) الأسنان : الانسان . (٦) فى البصر : أوجب حذف « فى » ؟

يبصر به الأمور المعقولة الغائبة عن الحس ، وتأملنا البصر إذا قام ليبصر لا ينهض بنفسه إلا بحامل يحمله خارج عنه من ضوء شمس أو قر أو نار ، وإذا عدم الحال من هذه الأصناف المذكورة لم يبصر شيئاً وإن كان في غاية الصحة والقوة . فوقع الحكم من ذلك على أن العقل إذا نهض للعالم الخفية عن الحس احتاج كذلك إلى حامل يحمله ونور من خارج بإزاء الشمس والقمر والنجوم ص ٦٧ والنار ، فإلا لم يجد* نفوذاً في أقطار سموات المعلومات ، وإن كان العقل في غاية الصحة والقوة . فذلك النور الخارج الحامل للعقل والمرئس لسهمه والمنفذ^(١) له في أقطار السموات والأرض هو النبي صلى الله عليه وآله أنت له منكرو به جاحد .

وسيتلى عليكم ما بقى فيما يلي هذا المجلس . جعلكم الله من التسابيح للأدلة ، كما جعلكم نخبة أهل الملة ، والحمد لله الذي هدانا لهذا لقد صد السبيل ، وعصمنا من الضلال والتضليل ، وصلى الله على رسوله المبعوث بالحق المبين والكتاب المستبين ، محمد بن أبي طالب صاحب التأويل ؛ وعلى الأئمة من ذريته الأبرار ، الرفيعي^(٢) الأقدار ، وأعراف الله بين الجنة والنار ، وسلم تسليماً ، حسبنا الله ونعم الوكيل .

المجلس الثامن عشر من المائة الخامسة من المجالس المؤيدية

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله الذي هدانا بحمد صلى الله عليه وعلى آله الصراط المستقيم ، وأتاه سبباً من المثاني والقرآن العظيم ، وجعله لسان صدق أبيه إبراهيم ، وأيده بوصى جعله لأمثال شرعه الترجمان ، يتوجه ص ٦٨ نحوه معنى القول من الرحمن ، الرحمن الرحيم ، علم القرآن* ، خلق الإنسان

(١) المنفذ : المنفذ . (٢) الرفيعي : الرفيع .

علمه البيان على بن أبي طالب الذى هز أعطاف المنبر إذا أطلق من فوقه اللسان ، وزلزل منكب الميدان ، إذا غشى الميدان ، صلى الله عليهما ، وعلى الأئمة من ذريتهما ، الذين رفع الله لهم المكان ، وآتاهم بوارثة جدهم العز والسلطان .

معشر المؤمنين ! جعلكم الله من إذا استعان به أعان ، وزادكم بصيرة بنور الإيمان ، قد آتاكم شعبان شهر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله الذى عظم شأنه ، وأعلى على مكان الأنبياء مكانه ، بشيراً بين يدي شهر رمضان ، الذى هو شهر الله سبحانه ، فطهروا أجسامكم فى هذه الأشهر المباركة من دون المعاصي ، وتحرزوا بالعبادتين العلمية والعملية مالك النواصي ، ولا تمرن بكم من ساعاتها ساعة ، إلا وقد طرزت أكامها من طاعتكم طاعة . وقد سمعتم ما قرئ عليكم من الجواب فيما احتج به ابن الراوندى فى إبطال النبوات وتعطيل الرسالات ، ووعيدتم بسوق باقيه إليكم ونشر الفائدة عليكم ، تهذيباً لنفوسكم وإصلاحاً لأديانكم ، وعصمة من الاغترار بفساد المفسدين وإلحاد الملحدين ، وتثبيتاً على ما تستوجبون به نعم الله تعالى الباطنة والظاهرة ، يثبت الله* الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا ص ٦٩ وفى الآخرة .

قال المجيب : معلوم أن الناس متفاوتون فى عقولهم تفاوتاً عظيماً ، فقوم نسناس لهم من الإنسانية صورتها قط ، وقوم سكان جبال ومواضع غامضة ورعاة بقر وغنم وهم أصلح حالا فى قريبتهم من سكة العقل ، وقوم هم عامة البلدان وهم أقرب حالا ، وقوم خواص ، وقوم علماء وأخيار ؛ فلا يزال الشئ يُخَلَّص وَيَنْسَبُ كَحتى ينتهى إلى الصفوة التى لا يشوبها الكدر وهم الأنبياء عليهم السلام الذين تنكرهم أيها الجاحد وتجدد مقاماتهم ؛ فهم

يقبلون على تابعيهم في استخلاصهم من الكدر وإحالتهم إلى جوهر الصفاء ،
ويؤثرون فيهم تأثير الجمر في الفحم الأسود المظلم بإحالتهم إلى جوهرة وإفادته
من نوره وتخليصه من سواده . وبعض هذا البلاغ جواب لمن انتهج مناهج
الصواب دون من طبع الله على قلبه وجعل على بصره غشاوة .
وأما قوله : أن الرسول (عليه السلام) أتى بما كان منافراً للعقول مثل
الصلاة وغسل الجنابة ورمى الحجارة والطواف حول بيت^(١) لا يسمع
ولا يبصر والعدو بين حجرين لا ينفعان ولا يضران ، وهذا كله مما لا يقتضيه
ص ٧٠ عقل فما الفرق بين الصفا والمروة إلا كالفرق * بين أبي قبيس وحرى ،
وما الطواف على البيت إلا كالطواف على غيره من البيوت ، وقوله بعد ذلك
إن الرسول شهد للعقل برفعته وجلالته فلم أتى بما ينافره إن كان صادقا .
فنقول وبالله التوفيق : إن الرسول صلى الله عليه وآله بعثه الله سبحانه
لينشأ النشأة الآخرة كما أن الوالد ينشأ أولادهما النشأة الأولى . فمعتبر^(٢) أحوال
الوالدين وأفعالهما بمواليدهما وتحمل قضية الرسول عليه السلام < عليهما >
وترن بميزانتهما^(٣) . وقد وجدنا الوالدین موضوعهما قطع الأولاد عن العادة
البيهيمية ، وكسبهما^(٤) الأخلاق الإنسانية ، استخلاصاً للنطق منهما وهو ما يقع
الفرقان به بين البهائم وبينها^(٥) ، وإفادة للحياة وحسن الشاغل التي لا قبل
للبهائم بمثلها ؛ ولو أنهم كفوا عن رياضتهم هذه الرياضة لخرجوا أشباه البقر
والغنم . نقول إن الأنبياء صلوات الله عليهم يسلكون بتابعيهم الذين
ينشأونهم النشأة الثانية للدار < الآخرة >^(٦) مسلك الآباء والأمهات بأولادهم

(١) بيت : البيت (٢) أولادها : أولادها . فمعتبر : فمعتبر .

(٣) ونحمل : ونحمل . عليهما : سقط في الأصل . وترن : وترن . بميزانتهما :

بميزانها (٤) وكسبها : وكسبها . منها : منها

(٥) بينها : بينها (٦) الآخرة : سقط في الأصل

فيخرقون عليهم العادات الطبيعية ويعلمونهم الأخلاق الملكوتية و<لما> (١)
 كان خارجاً عن العادات الطبيعية أن يقوم أحد إلى طهارة ويتوجه إلى قبلة
 ويقوم بصلاة يقصد بجميعها عبادة ربه سبحانه ؛ أوجب الرسول صلح* ذلك ص ٧١
 كله خرقاً للعادات (٢) الطبيعية وتميزاً للصور البشرية : بأن تقوم في كل يوم
 وليلة خمس أوقات لعبادة ربها والاعتراف بنعمة معبودها والاستمداد من
 رحمة ربها ؛ وأوجب عليها زكاة مالها ليعود بفضل ما عند غنيها على فقيرها
 خرقاً للعادات البهيمية ؛ وأوجب أن تصوم شهراً لعبادة لربها خرقاً للعادات
 البهيمية العاكفة طول زمانها على علفها ؛ وأوجب حج بيت الله الحرام ، ومثل
 ذلك على من يريد الوصول إلى محبوبه فيحتاج أن يقطع إليه الشقة ويحتمل
 دون الوصول إليه المشقة وجعل فيه الإحرام والإحلال والطواف والسمي
 والوقوف بعرفات وغير ذلك أرضاعاً حسنة حكيمة يعرفها الراسخون في العلم
 خلاف ما ظنه الملحد فقال فيه ما قال .

وفيا أوردناه كفاية لمن كان منصفاً لنفسه محكماً لعقله . وستورد عليكم
 ما بقي من السؤال والجواب فيما يلي هذا (٣) المجلس بمشيئة الله وعونه .
 جعلكم ممن يستعين به من الشيطان الرجيم ، ويمشي بالاستدلال بأدلة دينية
 سوياً على صراط مستقيم . والحمد لله الذي سما عن مسمى الأوهام ، وعلا
 عن معراج الأفكار إليه والأفهام وصلى الله على نبيه المختوم به النبوة أحسن
 ختام ، محمد خير الأنام وعلى وصيه القرم* الهام على بن أبي طالب الهام ، ص ٧٢
 وكشاف الكرب العظيم ، وعلى الأئمة من ذريته الصفوة الكرام الذين

(١) لما : سقط في الأصل

(٢) للعادات : للعبادات

(٣) هذا : من

افترض طاعتهم وولاءهم ذو الجلال والإكرام وسلم تسليما ؛ حسبنا الله ونعم الوكيل .

<المجلس التاسع عشر من المائة الخامسة من المجالس المؤيدية^(١)>

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله مبدع ذى العرش المجيد الذى خرس اللسان عنه فى تجريد التوحيد ، إذ كان أجل ماينت به من نعوت العبيد . وصلى الله على أشرف من لاح له بارق الوحي والتأييد ، محمد صاحب المقام المحمود وعلى صنوه العميد ، وباعه المديد ، وبأسه الشديد على بن أبى طالب صفوة العلى المجيد ؛ وعلى الأئمة من ذريته السادة الصيد ، الأجداد الأجديد .

<معشر المؤمنين>^(٢) جعلكم الله ممن وفقهم لاقول السديد والفعل الرشيد . قد سمعتم ما فرى عليكم من أسئلة^(٣) المحدث وأجوبتها ما يهتك أسرار الملحدين ، وينظم شمل أبناء الدين ، المهتدين بالأنبياء عليهم السلام المؤيدين ؛ ونحن نتلو عليكم ما بقى من السؤال والجواب بما نسأل الله تعالى الهداية فيه للرشاد والصواب .

قال الملحد فى شأن المعجزات والدفع فى وجوهها : إن المخاريق شتى ، وإن فيها ما يبعد الوصول إلى معرفته ويدق عن المعارف * لدقته وإن أورد أخبارها بعد ذلك عن شذمة قليلة يجوز عليها المواطأة فى الكذب .

فالجواب عن ذلك : أن المحققين لا يستصحون النبوات إلا من المعجزات العلمية دون <تسبيح>^(٤) الحصى وكلام الذئب وغير ذلك مما هو طلبية^(٥) من قصر باع علمه وفهمه مشفوعة تلك بالنصوص كما قال

(١) غير موجود بالأصل

(٢) معشر المؤمنين : غير موجود بالأصل (٣) أسئلة : أسولة

(٤) تسبيح : سقط فى الأصل . (٥) طلبية : طلبته . مشفوعة ؟

سبحانه حكاية عن المسيح عليه السلام : « وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ » فهذا هو النص الجلي الذي كان ينتقل خبره^(١) من واحد إلى واحد حتى انتهى إلى بحيراء الراهب الذي كان التقى^(٢) بأبي طالب وهو مسافر يومئذ إلى الشام ، ومحمد صلى الله وآله في صحبته فقال له : إن ابن أخيك هذا هو النبي الذي بشر به المسيح عليه السلام ؛ فاحذر^(٣) عليه من اليهود أن يغتالوه . فلما ظهر النبي صلى الله عليه وآله تسرع إليه سلمان الفارسي من فارس مسلما له ومؤمنا به من دون معجزة أقامها ؛ وآمنت به خديجة بنت خويلد وعلي بن أبي طالب وأبو بكر بن قحافة ، ولما أظهر يومئذ معجزا ؛ وهذه عمدة النبوات وقانونها . وأما تسبيح الحصى وكلام الذئب وما يجري مجراها فلا ينكره العقول . فأما من كانت نفسه أشرف النفوس فجسمه بمجاورة * نفسه أشرف الأجسام ، ومن كان في نفسه وجسمه ص ٧٤ بهذا الكمال في الشرف لم يكن مستحيلا أن يصدر عنه ما يخرق العادة من إعجاز لا يقبل للبشر مثله .

وأما قوله في القرآن : إنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها ، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة ، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة إلى حيث قال : وهَبْ أَنْ بَاعَ فِصَاحَتَهُ طَالَتْ عَلَى الْعَرَبِ ، فما حكمه على المعجم الذين^(٤) لا يعرفون اللسان وما حجته عليهم ؟

فالجواب عن ذلك : أن الكلام ألفاظ مقدرة على معان ملائمة لها ، والكلام كالجسد والمعنى فيه روحه . ومعلوم أن الأجساد من حيث كونها

(١) خبره : خبره (٢) التقى : التقى

(٣) فاحذر : فاحذره (٤) الذين : الذي

أجسادا لا تتفاوت تفاوتاً كثيراً؛ فإنها وإن رجح بعضها على بعض من حيث استقامة النظم وحسن الهندام فهو أمر قريب، وليس كذلك التفاوت من جهة النفوس التي هي المعاني. فإن نفساً واحدة تقع بوزان الخلق كلهم من حيث افتقار النفوس إليها والحاجة إلى الامتياز^(١) منها. والقرآن فهو كلام هو بمثابة الجسد ومعناه روحه الذي كنى الله سبحانه < عنه >^(٢) بالحكمة، فلم يذكره في موضع من الكتاب إلا قرنه بالحكمة، وقد قاربت ص ٧٥ أيها الخضم بالاقرار* بكونه معجزاً من حيث لفظه للعرب الذين هم أهل اللسان، ثم أردفته بقولك: فما الحجة على العجم الذين ليسوا من اللسان في شيء؟ فنقول: إن في معناه المكنى عنه بالحكمة التي قدمنا ذكرها ما يقوم به الحجة على كل من تفتق بالكلام لسانه على جميع اللغات وسائر (اللغات) العبارات، والحجة فيه أن ما كان ظاهره الذي هو بمنزلة الجسد الذي لا يتفاوت بعضه على بعض كثير تفاوت بهذه المثابة من الإعجاز، فما يقال في معناه الذي هو بمنزلة نفس شريفة تفتقر النفوس إليها كلها، فأين موقعها من الإعجاز.

وسيتلى عليكم ما بقي فيما يلي هذا المجلس بمشيئة الله وعونه. جعلكم الله ممن انتفع بسمعه وبصره وجري من الدين على أحسن منهاجه وأيسره^(٣)، والحمد لله الذي علا عن أن يكون موهوماً، وسما عن أن يكون معلوماً أو موسوماً. وصلى الله على من جعله للعالمين نذيراً، وأقامه في سماء الدين سراجاً وقرأً منيراً، محمد الشفيع لأمته يوم يحد كل امرئ كتاب عمله منشوراً. وعلى وصيه وترجمان دينه ومظهر حججه وبراهينه، علي بن أبي طالب

(١) الاقتياز: لعله الانقياد [لعله: الامتياز]

(٢) عنه: سقط في الأصل؛ قارن ص ٧ (٣) أيسره: يسره

خارق الصفوف في يوم صفينته . وعلى الأئمة من ذريته الأطهار الزاكين
الأخيار ، * أعرف الله بين الجنة والنار وسلم تسليماً . حسبنا الله تعالى ص ٧٦
ونعم الوكيل .

<المجالس العشرون بعد المائة الخامسة من المجالس المؤيدية^(١)>

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله الذي أطلع بالأئمة من آل محمد صلى
الله عليه وعليهم من سماء الرسالة نجوما جعلهم لشياطين الملحدة والزنادقة
رجوما . فلا يغلب قدر الله تعالى في اصطفاؤهم غالب . فإن طلب إدراك
شأوهم فيما لهم من المادة الإلهية تعب الطالب . لَا يَسْمَعُونَ^(٢) إِلَى الْمَلَأِ
الْأَعْلَى وَيُقَذَّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ . دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ
وَاصِبٌ . إِلَّا مَنْ خَطِيفَ الْخَطِيفَةِ فَاتَّبَعَهُ شِهَابٌ ثَائِقٌ^(٣) .
وصلى الله على أبهر الأنبياء برهانا وأظهرهم شأننا ، وأرفعهم عند الله مكانا ،
محمد الذي أنزل عليه قرآن ؛ وعلى وصيه سيف التنزيل ، ولسان التأويل ،
علي بن أبي طالب صنو الرسول ، وكفو البتول ؛ وعلى الأئمة من ذريته
أعلام الشريعة ، وشفعاء الشيعة ، الذين اختصهم الله في الإمامة
بالدرجات الرفيعة .

معشر المؤمنين ! جعلكم الله للحق نبياً ، كما أبانكم عن الذين فرقوا
دينهم وكانوا شيعا . قد سمعتم ما ألقى إليكم من كلام الملحد والجواب عنه ص ٧٧
ما ينفي الشبهة ، ويزيل العمى والعمه ؛ ووعدتم بسوق ما نقي < من >^(٤)
ذلك إليكم ، وإفاضة الفائدة عليكم . قال الداعي في الجواب عن رد الملحد على

(١) غير موجود بالأصل (٢) يسمعون : يستمعون
(٣) سورة ٣٧ : ٨ — ١٠ (٤) من : سقط في الأصل

آية المباهلة^(١) وأسبابها ومعنى قوله سبحانه : فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ^(٢) وما يجرى هذا المجرى من الآيات < التي > ذَكَرَهَا : إنه إن كانت معانيها مستقرة بينه وبين خصمه كان له الطريق للرد عليها والدفع في وجهها . فإن قال خصمه : إن معانيها غير متضمنة شروط حسابك بطل الرد كله وضاع تبعه : وكمثل ذلك تحكم رده على قوله : «وَمَا كُنْتَ تَتْلُو^(٣) مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ»^(٤) الآية وما يعلقه^(٥) بقوله «لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ»^(٦) بأن ذلك رجاء بالغيب لا قطعاً على ما يريد كونه . فمن حرص الخصم على الرد ساق تأويل^(٧) المقامات في جملة غير معتبر ؛ وموضع العيب في ذلك ظاهر .

وأما قوله في رد المعجزات التي من جملتها حديث الميضأة وشاة أم معبد وحديث سُراقَة^(٨) وكلام الذئب وكلام الشاة المسمومة ؛ وما قاله في أن النبي (صلى الله عليه وآله) دفع في وجه ملتين عظيمتين متساويتين اتفقا على صحة قتل المسيح (عليه السلام) وصلبه فكذبهما . وإن كان سائفاً أن ص ٧٨ يُبطل ذلك الجمهور* العظيم المتكاثر العدد وينسبها إلى الإفك والزور كان الشرذمة القليلة من نَقْلَة^(٩) هذه الأخبار عنه أمكن وأجوز بحجة الوضع الذي وضعه والقانون الذي قنّنه في المباهلة والمكابرة .

فالجواب عن ذلك : أننا كنّا سقنا إلى القول في شأن هذه الأمور

(١) سورة ٣ : ٦١

(٢) سورة ٢ : ٩٤ ؛ ٦٢ : ٦

(٣) تتلو : تتلو

(٤) سورة ٢٩ : ٤٨

(٥) يعلقه : تعلقه . بأن : فإن

(٦) سورة ٤٨ : ٢٧

(٧) المقامات : المقامات

(٨) معبد : معبد . سراقَة : سراقَة (٩) نقلة : ناقلة ؛ قارن ص ٩٠ س ٩

وكونها مستغنى عنها عند خواص الناس ، وأن سلمان الفارسي رحمة الله عليه شق إليه أعطاف الأرض لما كان عنده من الإعلام دون أن طالبه بمعجزة ، وأن خديجة بنت خويلد وورقة بن نوفل وعلي بن أبي طالب وأبا بكر بن قحافة سبقوا إلى إجابة دعوته بلا سبب من هذه الأسباب كلها ، وقد غنينا عن الارتكاص في تتبع كلامه في ذلك بابا <بابا> وإجابته عنه . فقد أجبناه جملة واحدة .

فأما قوله : إنه دفع في وجه أمتين عظيمتين اتفقا ، على تضادهما ، في صحة قتل المسيح (عليه السلام) وصلبه وكذبهما على كثرة العدد ووفور السواد ، فتكذيب نقلة أخبار معجزاته أولى فأولى أخذاً على من هاجه وبناء على أساسه . فالجواب عن ذلك قول القائل :

فكم من عائب^(١) قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم^(٢) .
موضوع كلام المتكلم في كون المسيح عليه السلام بشراً يأكل * ص ٧٩
الطعام في مضماره وجوب الموت والقتل عليه وجميع ما يعرض للصورة البشرية ، قال القائل أو لم يقل . وفي مضمار^(٣) قول القائل إنه كان إلهاً نفى الموت والقتل عنه ، قال القائل أو^(٤) لم يقل . وقوله سبحانه : «وما قتلوه وما صلبوه» إخبار عن حقيقة حاله أنه عند الله سبحانه حي مرزوق يوافق ذلك قوله في موضع : «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتاً

(١) عائب : غائب

(٢) هذا البيت المتنبي ، انظر ديوانه طبع دبرتسي (برلين سنة ١٨٦١)

ص ٣٣٩ :

وكم من عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم

ولكن تأخذ الآذان منه على قدر القرائح والعلوم

(٣) مضمار : مضماره (٤) أو : أم

بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ^(١) . وهو كما قدمنا ذكره إخبار عن حقيقة حالهم دون مجازها ، والعقلاء يطلقون القول على العالم الفاضل العاقل أنه حي وإن كان ميتاً ، وعلى البليد الجاهل أنه ميت وإن كان حياً . وإذا كانت الصورة هذه فقد تعلق الملحد بما لا علاقة له به .

وسيتلى عليكم ما بقى فيما يلي هذا المجلس بمشيئة الله وعونه . جعلكم الله ممن نزه عن الشُّبُه دينه . وأخلص في يقينه . والحمد لله الذى احتجب عن درك الأوهام ، وقدرته في مصنوعات خافقة الأعلام . وصلى الله على رسوله خير الأنام ، محمد الآتى بدين الإسلام ، الداعى إلى دار السلام ؛ وعلى وصيه الصوام القوام ، على بن أبى طالب أسد الضرغام ؛ وعلى الأئمة من ص ٨٠ دينه الكرام ، عليهم وعليه أفضل التحية والسلام ؛ وسلم* تسليماً . حسبنا الله ونعم الوكيل .

المجلس الحادى والعشرون من المائة الخامسة من المجالس المؤيدية

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله خالق الإنسان وفاتق اللسان ، منه بالبيان . فبجسمه مشقوق من طينة الأنعام ، وبنفسه متجوهر تجوهر الملائكة الكرام . فإن صبا إلى الأعلى ، لحق بالأعلى ؛ وإن آثر الحياة الدنيا ، لحق بالسفلى . يقول الله سبحانه ذاماً لمن نكس صورته من الجاهلين : « لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ^(٢) » . وصلى الله على أشرف ذوى الإحساس حساً وأجل ذوى النفوس نفساً ، محمد الطالع من سماء الرسالة شمساً ؛ وعلى قره المنير ، وصى دينه والوزير ، على ابن أبى طالب المفروضة طاعته في يوم الغدير . وعلى الأئمة من ذريته السادة

القادة . الشهداء على الناس من قَبَلِ عالم الغيب والشهادة .
معشر المؤمنين ! حيّاكم الله من فضله بالزيادة، وختم أعمالكم بالسعادة؛
قد سمعتم ما قرأى عليكم من مناظرات الملحد والإجابة عنها بما يرميه
بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ^(١) ويجعل كيدهم في تضليل^(٢) . وأنتم تسمعون
باقى أسئلته^(٣) وأجوبتها .

قال الملحد : إن الملائكة الذين أنزلهم الله تعالى في يوم بدر لنصرة النبي
(صلى الله عليه وآله) بزعمكم * كانوا مغلوبى الشوكة قليلى البطشة على كثرة ص ٨١
عددهم واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين ، فلم يقدرُوا على أن يقتلوا زيادة على
سبعين رجلا . وقال بعد ذلك : أين^(٤) كانت الملائكة في يوم أُحُد لما توارى
النبي (صلى الله عليه وآله) ما بين القتلى فزعا ؛ وما باله لم ينصروه في
ذلك المقام ؟ !!

فالجواب على ذلك : إن الكلام خاص وعام ، وإن العوام الذين
لا يعرفون غير الأجسام والأشخاص إذا خطبوا على جوهر الملائكة
وتعريفهم من الطين وتجردهم عن الأشخاص تخيلوا وتزلزلوا^(٥) ؛ وإذا كان
النبي صلى الله عليه وآله مبعوثاً إليهم ومندوباً^(٦) لسياستهم فلا بد له من
أن يكلمهم بما يعرفون وعلى حسب تسعة قوة قبولهم واجتهالهم ، يدرجهم
قليلاً قليلاً إلى كلام الحقائق وعلم الدقائق . وهذا من جلاله النبوة والنبي
صلى الله عليه وآله بأن يتكلم بلسان واحد فيأخذ منه العقل بنصيبه . وقد
وضعهم^(٧) الملحد من حيث أراد أن يضعهم . لِيَجْعَلَ الله كلمة الذين

(١) سورة ١٠٥ : ٤

(٢) قارن سورة ١٠٥ : ٢ (٣) أسئلته : أسئلته

(٤) أين : لئن (٥) تخيلوا : تخيلوا

(٦) مندوبا : مندوبه (٨) وصفهم : وضعهم

كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا . وفي ذلك أعنى في^(١) حديث الملائكة من أسرار الحكمة ، وهو خاف عليه ومعلوم أن القادر على قبض الأرواح مستغن عن إسراء السرايا للمقاتلة ، وإنما هذه رموز .

ص ٨٢ * وأما قوله في إخبار النبي (صلى الله عليه وعلى آله) عن بيت المقدس وإعطائه علامته للناس أنه مخترق بذلك لأنه يمكن مسيره إليه من مكة ومشاهدته له والعود من ليلته لقرب المسافة بين مكة وبينه . فالجواب أن بصيرة الملحد في علومه مثل بصيرته بالطريق ما بين مكة وبيت المقدس . وكفى بذلك جهلاً وسخنة عين .

وأما حكايته عن بعض دافع النبوات : أن الكلام مشتمل على الوالدين صاعداً قرناً فقرناً إلى ما لا نهاية له فليس للخلق أول . فهذا كلام من ترقى من حد دفع النبوات إلى القول بقدم العالم . وشبهه ذلك بأصوات الطيور وبلوغها غرضها فيه ، وأنه إذا كان موجوداً في الطيور ما يفعل ذلك كان في الناس أمكن وجوداً . فهذا تشبيه باطل لأن أصوات الطيور وسباحة الإوز وتعلق الطفل المرضع بالثدي مما ذكر جميعها طبيعة فيها والكلام لا يصح إلا بمكّس أو مفهم ؛ وهذا غلط كبير .

وأما قوله لمن يقول بالنبوات : خبرونا عن الرسول كيف يفهم ما لا تفهمه الأمة . فإن قلتم إنه بإلهام ففهم الأمة أبضاً بإلهام ، وإن قلتم بتوقيف ص ٨٣ فليس في العقل توقيف . فالجواب عن ذلك : أن جسد الإنسان * أكثره لحم وقلبه لحم يجانس جملة جسده باللحمية . غير أنه بيت الحياة والفضائل ، وعنه تنتشر الحياة في الجسد كله . وهذا أمر مشهور . وكذلك مثابة الرسول صلى الله عليه وعلى آله في الناس ، محله محل تلك القطعة من اللحم من الجسد

كله التي هي أميره ورئيسه ويبت حيوته^(١) ومستمدتها من معدنها ومفرقها فيه وفي أعضائه وأعضاله .

وأما قوله في النجوم : إن الناس هم الذين وضعوا الأرصاد عليها حتى عرفوا مطالعها ومغاربها ولا حاجة بهم إلى الأنبياء في ذلك . فلو كان الناس قادرين على مثل ما قاله لكانوا قاصري القدرة عن الكلام^(٢) . فهم عن وضع الأرصاد على النجوم أعجز لولا النبي الذي يخبر عن السماء .

وسيتلى عليكم ما بقى فيما يلي هذا المجلس بمشيئة الله وعونه . جعلكم الله ممن نزهه عن الشك والشرك ، وفرق بينه وبين أهل الزور والإفك . والحمد لله الذي نزل بالحق قرآنه ، ووضع للقسط ميزانه ، وصلى الله على رسوله الذي شيد في الرسالة بنيانه ، محمد الذي رفع فوق مكان الأنبياء مكانه ؛ وعلى وصيه الذي وفاه بنفسه في الكربات وصانه ، على بن أبي طالب الذي * ص ٨٤ آتاه الله من لدنه سلطانه ، وجعله بين الحق والباطل فرقانه ؛ وعلى الأئمة من ذريته الذين جعلهم الله فروع المجد وأغصانه ، أئمة يلي كل منهم في زمانه زمانه ، وسلم تسليماً . حسبنا الله ونعم الوكيل .

المجلس الثاني والعشرون بعد المائة الخامسة من المجالس المؤيدية

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله الذي جعل موضوع الدنيا على الصفو والإكدار ، والتأليف بين الأطهار والأقذار ، والمتقين والفجار ، لعله أوجب تكوئنها في هذا المضمار ، فلا يحيط بها علماً إلا ذوو الأيدي والإبصار ، المستمدون من مشكاة الأنوار . وصلى الله على أرفعهم قدراً في الأقدار ، محمد المصطفى المختار ، المبعوث بالإعذار والإنذار ، وعلى وصيه على

(١) حيوته : حيوتها (٢) القدرة عن الكلام : الكلام عن القدرة

الكِرَار ، قسيم الجنة والنار ؛ وعلى الأئمة من ذريته الأبرار ، ذوى المجد المتعالى المنار .

معشر المؤمنين ! جعلكم الله من المقتفين منهم للآثار ، والمتلقين لأوامرهم بالائتثار . وورد فى الأخبار : أن الغول خلق يفتال الناس ويهلكهم ويرمى فى الآجراف والآبار ، وأن كثرة بأسه على الأعزاب والصبيان . وجاء فى الخبر بتصديق ذلك : لا تقول الغيلان إلا الأعزاب والصبيان . ص ٨٥ وقالوا إن سبب* ذلك أن تظهر فى صورة المرأة الحسناء ، وتعترض للأعزاب فتحرّكهم الشهوة فيتبعونها فتتنكب بهم عن الطريق الجادة إلى الجاهل حتى ترميهم فى البئر أو الجرف . ويؤثر عن النبي صلى الله عليه وآله : إذا تقولتكم الغيلان فأذنوا بالصلاة تهتدوا^(١) إلى الطريق . وهذه كلها أمثال مضرورة ؛ والمعنى فيها أهل الإلحاد والزنادقة الذين يفتالون الناس بصدهم عن سواء السبيل^(٢) ورميهم فى أطباق جهنم والمعنى فى القول أن كثرة^(٣) سطوتهم على الأعزاب والصبيان أنه يتبع من لم يثبت له قدم من جهة العلم ، فهو ذو صبوة وحادثة فى دينه ، وأما تمثله بالمرأة الحسناء فإنه عنى به أنه تمثّل له بصورة^(٤) الدنيا التى تتشبه بالمرأة الحسناء والأعزاب طالبوها ومشبهون لها . ويقال < فى >^(٥) الخبر : إن المسيح عليه السلام اعترضت له الدنيا فى صورة امرأة حسناء ذات حلل وحلى وجمال ، فقال لها : ما أنت ؟ قالت أنا الدنيا . قال : وما هذه الخرق ؟ قالت : هى زخارفى أغرّ بها أزواجى وخطابى . قال لها : أنظرى هل أنا من أزواجك أو خطّابك . فقالت : لا ، ولكنه

(١) تهتدوا : تهتدوا (قارن ص ٩٧ س ٦)
 (٢) السبيل : سقط من الأصل (قارن ص ٩٧ س ٨)
 (٣) كثرة : كثر (قارن ص ٩٦ س ٥)
 (٤) بصورة : صورة (٥) فى : سقط فى الأصل

لا بد لك من نظرة إلى . قال المسيح ع م : قد طلقتك ثلاثاً ، قال أهل التفسير : عنت بقولها لا بد لك من نظرة * إلى [عنت به] أن طعامك ص ٨٦ وشرابك وثيابك كله مني . وكمثل ذلك قول أمير المؤمنين على بن أبي طالب صلوات الله عليه : يا دنيا طلقتك ثلاثاً . أوردنا ذلك ^(١) أنه كله تأكيده لقولنا : لا تقول الغيلان غير الأعزاب والصبيان . وأما قول رسول الله صلى الله عليه وآله : إذا تغولتكم الغيلان فأذنوا بالصلاة تهتدوا للطريق ، فالعنى فيه أنه إذا اعترض ملحد أو زنديق أو أحد من رؤساء الضلالة يريد أن يصدكم عن سواء السبيل فأذنوا بالصلاة ، يعنى عودوا إلى فناء الدعوة التى هى دعوة الحق والمؤذنين الذين هم الدعوة إلى الله بإذنه والعلماء والرهبانين ، تهتدوا إلى الطريق وترشدوا وتعصموا من كيد الشيطان .

وكان أورد عليكم من كلام الملحد ابن الراوندى والجواب عنه ما بقيت منه بقيه يسيرة ووعدتم بسوقها إليكم وإيرادها عليكم .

قال ابن الراوندى على سبيل الهزء : إنه يلزم من يقول بالنبوة أن ربهم أمر الرسول أن يعلمهم صوت العيدان ؛ وإلا فمن أين يعرف أن أمعاء الشاة إذا جفت وعلقت على خشبة فضربت جاء منها صوت طيب ؟ !

فالجواب عن ذلك أن الغرض فى هذا القول الشناعة القبيحة وإلا فالشئ موضوع * على أصل قوى . قال بعض الحكماء : لا يصح أن ص ٨٧ يحصل عندنا شئ ولما يكن أصله موجوداً ^(٢) فى الخلق . فإنه لما كان للحركات أصوات وجب أن تكون ^(٣) حركات الأفلاك التى هى أصل الحركات أطيب الأشياء أصواتاً فإن الأغاني استحسنتم منها ، وقُدرت على هيئتها بالحكمة

(١) أوردنا ذلك الخ : النص غير واضح ؛ ولعله يجب أن يقرأ « لأنه » بدلاً من « أنه » (٢) موجودا : موجود (٣) تكون : يكون

المستفادة من الأنبياء عليهم السلام وإلا فمن أين ! ؟
 . وقد سقنا جواب الرسالة الموسومة «بالزمرذة»^(١) وهي خزفة مكسورة حسبما
 فتح الله تعالى لنا فيه ، ونحن نقول قولاً يشهد الله سبحانه على حقه وصدقه :
 إن ابن الراوندى الذى عمل الرسالة مصيبيته بعقله أعظم من مصيبيته بدينه ،
 فإنه تتبع الأنبياء عليهم السلام ، الذين هم ملوك الديانات ، بالنقص ، ومعلوم
 أنه لو كانوا على ما يقوله الملحدون مبطلين فى النبوة ، لكان فيهم من المنفعة
 الظاهرة فى سياسة الخلق وتحصين دسائهم وأموالهم ومنع قوتهم^(٢) عن
 ضعيفهم ما يمنع عن تنقصهم وتلبهم . وتوكيل هذا الملحدين عن البراهمة فى
 هذا الباب بزعمه لا يوجب له منهم ثواباً فى الدنيا ولا فى الآخرة ، بل الحصول
 منه إحداث سفار القتل لنفسه لو كان حياً وألسن اللعن والخزى إليها مبيتاً . فإن
 ص ٨٨ الذى أتعب خاطره* وسره فى شيء يكون نتيجته فى الحياة الذل والقتل ، وفى
 المات الخزى واللعن ، لخاسر الصفة ظاهرة الشقوة : قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ^(٣)
 بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَبِيلُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ
 يُحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا^(٤) .
 جعلكم الله من الملحدين براء ، ولأوليائه أولياء . والحمد لله الذى سمك
 للدين سماء وشيد له بناء . وصلى الله على من حل فى النبوة قرارة الشرف ،
 وتبوأ من المجد فى أمنع الكنف : محمد الآتى بعان مؤتلفة فى قول مختلط ؛
 وعلى وصيه الذى عنده علم الكتاب وفصل الخطاب : على بن أبى طالب
 أسد يوم الطعان والضراب ؛ وعلى الأئمة من ذريته كهف الولي ، وعصر
 النجى ، والنجوم المهتدى بها فى ظلمات البحر اللجى ؛ وسلم تسليماً حسبنا
 الله ونعم الوكيل ما

(١) بالزمرذة : بالزمرذة (٢) قوتهم : قوتهم (٣) ننبئكم : أننبئكم
 (٤) سورة ١٨ : ١٠٣ — ١٠٤

شذرات كتاب «الزمرذ»

لا يبدو مؤلف المجالس في النص السابق إلا قليلاً . إذ ليس له إلا الديباجة والخاتمة في كل مجلس . وهما يحتويان على حمد الله والصلاة على النبي والإشادة بعلى وأئمة الفاطمية الذين يعينهم وعظ مؤيد . إلا أن ديباجة المجلس الأخير (رقم ٤٢٢) طويلة مفصلة فيها يشبه الملاحدة والزنادقة ، ومن بينهم ابن الراوندى ، بالغيلان التى تغتال الناس وتضلهم سواء السبيل . ولكي يحذر سامعيه منهم ويبيّن لهم كيف يتقى المرء حججهم يقرأ مؤيد عليهم كتاب الداعى .

وهذا الكتاب يشغل الجزء الأكبر من المجالس رقم ٤١٧ إلى ٤٢٢ . وما يردّ به فيه على أقوال ابن الراوندى أعظم بكثير مما اقتبسه من كتابه . وهأنذا أورد قطعاً مختارة من كتاب الداعى : فمن رقم ٣ إلى رقم ١٨ اقتباسات مباشرة من كتاب «الزمرذ» ؛ أما رقم ١٠ فهى أقوال للداعى على مواضع من الكتاب لا تقتبس بنصها ؛ بينما رقم ١ ديباجة مؤيد ، ورقم ٢ مقدمة الداعى ، ورقم ١٩ نظرة عامة للداعى على ابن الراوندى وكتابه . ونختم ذلك باقتباسات أخرى من كتاب «الزمرذ» مأخوذة من مؤلفين آخرين ، خصوصاً الخياط وابن الجوزى .

— ١ —

معشر المؤمنين^(١) : جعلكم الله بعلائق الدين متعلقين ؛ ومن خشية

(١) هذا يخاطب السامعين ، فى كل المجالس ؛ وكذلك فى المجالس المستنصرية المعاصرة لهاثيك والى تنسبها التقاليد الإسماعيلية إلى بدر الجمالى (انظر «دائرة المعارف الإسلامية» المجلد الأول ص ٥٨٢ ومايلها) . وانظر كذلك H. F. Hamdani =

رَبِّهِمْ مُشْفِقِينَ^(١) . إنه وقع إلى أحد دعائنا تصنيف صنفه ابن الراوندى عن السنة البراهمة في رد النبوات ، وإبطال مراتب من أقامهم الله (تع) لتبليغ كلامه ، ورد الرسائل . فأجاب عنه بما رماه فيه بقاصمة الظهر^(٢) ، إبطالا لما أتى به من صريح الكفر . ونحن نقرؤه عليكم ، ونسوق فائدته إليكم بمشيئة الله وعونه (ص ٧٩ ، س ١١ وما يليه) .

— ٢ —

[قال الداعى] : إنه وقعت إلينا رسالة عملها ابن الراوندى ، سماها « الزمرذة »^(٣) ، ونسبها إلى البراهمة في دفع النبوات . وذكر فيها حججا يحتج بها مثبتوها في إثباتها ، وحججا يحتج بها نافوها في نفيها . فوقع الغنى عن إعادة قول المثبتين الذين هم إخواننا في الدين^(٤) ، ووجب اقتصاص أقوال النافين والإجابة عنهم بما نستمد التوفيق فيه من رب العالمين سبحانه . (ص ٨٠ ، س ٣٠ وما يليه)

— ٣ —

قال ابن الراوندى : « إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند

Some unknown Ismaili Authors and their works, JRAS, 1933, p. 377=
 W. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature* (London, 1933), وانظر أيضا
 . p. 50. Nr. 170

(١) سورة ٢٣ : ٥٧

(٢) انظر : Dozy, *Suppl.* II, p. 360

(٣) يكاد في جميع الكتب أن يسمى باسم كتاب « الزمرذة » (وفي « المنتظم » لابن الجوزى : زمرد) ؛ أما هنا في الشذرة رقم ١٩ فيسمى : كتاب الزمرذة (وفي المخطوطة الزمرذة) . وكذلك في « معاهد التنصيص » (انظر نيرج ، « كتاب الانتصار » ، المقدمة ص ٢٧) ؛ أما أنا فقد التزمت التسمية : كتاب الزمرذ .

(٤) انظر الثامن في مبدئه .

خصوصاً أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه ، وأنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه^(١) ، ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب . فإن كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر ، فساقط عنا النظر في حجته ، وإجابة دعوته . إذ قد غنينا بما في العقل عنه . والإرسال على هذا الوجه خطأ . وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر ، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته . (ص ٨٠ ، س ٨ وما يليه)

— ٤ —

[قال الداعي] : وسوى هذا فيقال للمدعى ، « إنه بجناح عقله يجد في آفاق المعارف مطارا ، وقيم لنفسه من المجد بمعرفته مغيبات الأمور منارا^(٢) » (ص ٨١ س ٧ وما يليه)

— ٥ —

وأما قوله (ابن الراوندى) : « إن الرسول (عليه السلام) أتى بما كان منافراً للعقول مثل الصلاة ، وغسل الجنابة ، ورمى الحجارة^(٣) ، والطواف حول بيت لا يسمع ولا يبصر ، والعدو بين حجرين^(٤) لا ينفعان ولا يضران^(٥) : وهذا كله مما لا يقتضيه عقل : فما الفرق بين الصفا والمروة^(٦) إلا كالفرق بين أبي قبيس وحري^(٧) ، وما الطواف على البيت إلا كالطواف

(١) انظر بعد ص ١١٦ (٢) انظر بعد ص ١١٧

(٣) في الحج (٤) الركن والمقام

(٥) انظر الفصل رقم ٦

(٦) الصفا والمروة جبلان صغيران بمكة بينهما يكون « السعى » .

(٧) جبلان بمكة ينبعان دوراً مهماً في السيرة (انظر « دائرة المعارف الإسلامية »

تحت هذين اللفظين) ؛ وهنا بمعنى جبلين من جبال بلاد العرب أيا كانا . وفي المخطوطة =

على غيره من البيوت^(١) . (ص ٨٤ س ٥ وما يليه)

— ٦ —

وقال (ابن الراوندى) بعد ذلك : « إن الرسول شهد للعقل برفعته وجلالته^(٢) ، فلم أتى بما ينافره إن كان صادقاً ؟ » (ص ٨٤ ، س ٩ وما يليه)

— ٧ —

قال الملحد فى شأن المعجزات والدفع فى وجوهها : « إن المخاريق شتى . وإن فيها ما يبعد الوصول إلى معرفته ، ويدق عن المعارف لدقته ، وإن أورد أخبارها بعد ذلك عن شرذمة^(٣) قليلة يجوز عليها المواطأة

== حرى التى يقول عنها ياقوت لعلها بجانب حراء «معجم البلدان» ، طبع قسنطينة ج ٢ ص ٢٢٨ .

(١) وهناك ملحد آخر هو الثغورى (انظر الفصل التاسع فى نهايته) يذكر الآيات الآتية التى تعبر عن ازدراء مناسك الحج ، (ولعلها لأبى العلاء) :
عَجِبْتُ لِكَسْرِي وَأَتْبَاعِهِ وَغُسْلِي الْوُجُوهِ بِبَوْلِ الْبَقَرِ
وَقَبْرِ لِمَا سَوَى سَاجِدًا لِمَا صَنَعْتَهُ أَكْفُ الْبَشَرِ
وَعُجِبَ الْيَهُودَ بِرَبِّ مُيَسَّرُ بِسَفْكَ الدَّمَاءِ وَتَسْمِ الْقَتْرِ
وَقَوْمَ أَتَوْا مِنْ أَقْصَى الْبَلَاءِ دَخَلُوا الرُّءُوسَ وَلَهُمُ الْحَجَرُ

وبمعنى مختلف عن ذلك كل الاختلاف قال الحلّاج (معتمداً على روايات قديمة) إن المرء يستطيع أن يستعيز عن مناسك الحج بشعائر رمزية فى أى مكان كان (انظر : L. Massignon, *La Passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj*, I, p. 275 ff.) وقد حكم قضائه على هذا الرأى بأنه زندقة (ibid., p. 279) . وقد سمي ابن سبعين الفيلسوف المتصوف الأندلسى المسلمين الذين يتشددون فى الطواف حول الكعبة باسم : «مجرى الدار» (أى الحمر الذين يدورون فى الساقية) ؛ انظر ابن قيم الجوزية ، كتاب «مدارج السالكين» الجزء الأول (طبعة القاهرة سنة ١٣٣١) ص ١٤٣ (أشار إلى ذلك الأستاذ ماسينيون) . وفيما يتعلق بما يقوله عبد المسيح الكندى بنفس المعنى انظر الفصل السادس .

(٢) انظر بعد ص ١١٦ تعليق ٢

(٣) انظر بعد ص ١١٩ تعليق ٤

في الكذب . (ص ٨٦ ، س ١٤ وما يليه) ^(١) .

— ٨ —

[قال الداعي] : وأما (معجزة) تسييح الحصى ^(٢) وكلام الذئب ^(٣) وما يجري مجراها فلا ينكره العقول . (ص ٨٧ ، س ٩ وما يليه) .

— ٩ —

وأما قوله في القرآن : « إنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها ، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة ، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة ... وهَبْ أن باع فصاحته طالت على العرب ، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون اللسان وما حجته عليهم ^(٤) ؟ ! » (٨٧ س ١٤ وما يليه)

— ١٠ —

قال الداعي في الجواب عن رد الملحد على آية المباهلة (سورة ٣ : ٦١) وأسبابها ، ومعنى قوله سبحانه : « فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ »

(١) انظر بعد ص ١١٩ وما يليها .

(٢) قارن مثلاً : على بن ربن الطبرى ، كتاب « الدين والدولة » (طبعة ١ . منجنا القاهرة سنة ١٩٢٣) ص ٣١ ؛ البغدادى ، « الفرق بين الفرق » ص ١١٤ ، ص ٣٣٤ .

(٣) انظر كذلك ص ٨٦ س ١٨ ؛ كذلك شذرة رقم ١١ . ونحن هنا بصدد ما ذكره أهبان بن أوس الأسلمى (وعلى رواية أخرى : أهبان بن الأكوخ)

من أنه لقي ذئباً أثناء الصيد يخبره بظهور النبي . ولذلك سمى باسم : مكلم الذئب . انظر « طبقات » ابن سعد . (طبعة ليدن سنة ١٩٠٨) ، ج ٤ ، ٢ ، ص ٤١ (وهناك

أيضاً أخبار معجزات أخرى تتعلق بحيوانات تنطق) ؛ كذلك ، نفس الكتاب ج ١ ، ص ١١٤ ؛ على بن ربن الطبرى ، « الدين والدولة » ص ٣٢ ؛ عبد المسيح الكندى

« الرسالة » ص ٦٤ (انظر الفصل السادس هنا) ؛ ت . أندريه ، « شخصية محمد » ص ٥١ .

(٤) طعن في إعجاز القرآن ؛ انظر بعد ص ٩ والفصل الخامس .

(٢ : ٩٤ ؛ ٦٢ : ٦) ، وما يجرى هذا المجرى من الآيات التي ذكرها :
 إنه إن كانت معانيها مستقرة بينه وبين خصمه ، كان له الطريق للرد عليها ،
 والدفع في وجهها . فإن قال خصمه : إن معانيها غير^(١) ما تضمنته شروط
 حسابك^(٢) ، بطل الرد كله وضاع تبعه . وكثل ذلك حكم رده على قوله :
 « وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ » الآية (٢٩ : ٤٨) ، وما
 يعلقه بقوله : « لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ » (٤٨ : ٢٧) ،
 بأن ذلك رجاء بالغيب لا قطعاً على ما يريد كونه^(٣) . فمن حِرْصِ الخصم

(١) لا يذكر الداعي هنا وبالألف نص طعن ابن الراوندى في الآيات القرآنية .
 ولعله يدور في نفس الميدان الذى فى كتاب « الدامغ » (انظر (Der Islam, XIX (1930) p. 13f.) وسنفصل القول فيما بعد فى السبب الذى من أجله اختار ابن الراوندى هذه
 الآيات بالذات (ص ١٢١ وما يليها) — كذلك لا يذكر الداعي المعنى الذى يفهمه من هذه
 الآيات . وإنما يقتصر على لوم خصم ابن الراوندى ، الذى يرى الداعى أن تفسيره الخاطى
 لهذه الآيات أعطى فرصة قيمة لابن الراوندى للطعن فيها . وتبعاً لتحفظه الذى لاحظناه من
 قبل (انظر بعد الفصل التاسع) لا يذكر هنا ولا فيما يلى تفسيره (أى التفسير الاسماعيلى)
 لهذه الآيات . ولا نستطيع أن نفهم تماماً أن المقصود بالخصم هنا وفى الجزء الثانى من
 الشذرة هم مثبتو النبوة الذين يضعهم ابن الراوندى نفسه فى كتاب « الزمرد » فى مقابل
 البراهمة ؛ ولكن يحتمل جداً أن يكون المقصود بذلك مؤلفاً إسلامياً حاول قبل مؤلف
 الرد أن ينقض كتاب « الزمرد » وكان نقضه أساس الكتاب الذى أمامنا . انظر فيما
 يتعلق بهذه المسألة ما ذكرناه فى الفصل الثامن .

(٢) أى أن معانيها على خلاف ما تظن .

(٣) تعتبر هذه الآية من علامات نبوة محمد (انظر التعليق الأول على شذرة رقم
 ١١) كمثل على إخباره بغيبيات الأمور التى وقعت فعلاً فى أثناء حياة النبي (انظر مثلاً
 على ابن رجب الطبرى ، الكتاب المذكور ص ٣٤) . والتنبؤ المقصود هنا هو فتح
 مكة — وهنا يتعلق ابن الراوندى بالعبارة الصغيرة : « إِنْ شَاءَ اللَّهُ » ، فيقول إن الذى
 هنا ليس تنبؤاً وإنما هو زعم ورجم بالغيب (انظر كذلك سورة ١٨ : ٢٢ وخصوصاً
 Lane I, p. 1048) — قارن كذلك : أبو حاتم الرازى ، كتاب « أعلام النبوة » ص
 ١٧٨ حيث يقال بعد ذكر هذه الآية بعينها : « فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ : فلم استثنى فى هذه =

على الرد ساق تأويل المقامات في جملته غير معتبر ؛ وموضع العيب في ذلك ظاهر (ص ٨٩ س ١٩ وما يليه)^(١)

— ١١ —

وأما قوله (ابن الراوندى) في رد^(٢) المعجزات التي من جملتها حديث الميضاة^(٣) وشاة أم^(٤) معبد وحديث سراقه^(٥) وكلام الذئب^(٦) وكلام الشاة^(٧) المسمومة . (ص ٩٠ س ١٠ وما يليه)

— ١٢ —

وما قاله (ابن الراوندى) في أن النبي (صلى الله عليه وآله) دفع في وجهه

= الآية حتى قال . « إن شاء الله آمين » ، فإن الاستثناء يقع في أشياء يقع فيها الشك . فقد احتج الملحدون بذلك . قلنا الخ .

(١) لتوضيح هذه الشذرة كلها انظر بعد ص ١٢١ وما يليها .
(٢) هاجم ابن الراوندى في كتاب « الزمرد » مسألة المسائل في علم النبوة الإسلامي وأعنى بها مسألة المعجزات . وكل الكتب التي تبحث في هذا العلم تخصص فصلا لها . انظر ما سنقول ص ١١٨ وما سنذكره من الكتب هناك . أما فيما يتعلق بنقض عبد المسيح الكندي لمذهب المعجزات الإسلامي فانظر بعد الفصل السادس .
(٣) انظر « رسالة » عبد المسيح الكندي ص ٦٧ ؛ كذلك Tor Andrae, *Die Person Muhammeds*, p. 74 (شخصية محمد في مذهب أمته وعقيدتها تأليف تور أندريه) .

(٤) انظر « طبقات » ابن سعد ج ٢ ص ١٥٥ ؛ ج ٨ ص ٢١١ ؛ « سيرة » ابن هشام (طبعة فستنلد) ص ٣٣٠ ؛ Andrae, a. a. O., p. 48 .

(٥) أي سراقه بن جُشْعُم ؛ انظر « سيرة » ابن هشام ص ٣٣١ وما يليها ؛ وكذلك أبو حاتم الرازي ، « أعلام النبوة » ، ص ١٦٤ ؛ قارن أيضا A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Moh.* II, p. 547 (اشپرنجر ، « حياة محمد ودينه ») (٦) انظر التعليق الثاني على الشذرة رقم ٩

(٧) انظر على بن ربن الطبري ، كتاب « الدين والدولة » ص ٣٣ ؛ عبد المسيح الكندي ، « الرسالة » ص ٦٥ ؛ Andrae, a. a. O., p. 56 ؛ « سيرة » ابن هشام ص ٧٦٤ .

ملتين^(١) عظيمتين متساويتين اتفقا على صحة قتل المسيح (عليه السلام) وصلبه فكذبتهما^(٢) . « وإن كان سائفاً أن يُبطل ذلك الجمهور العظيم المتكاثر العدد ، وينسبهما إلى الإفك والزور ، كان رد الشرذمة^(٣) القليلة من نقلة^(٤) هذه الأخبار عنه أمكن وأجوز ، بحجة الوضع الذي وضعه والقانون^(٥) الذي قننه في المباهة والكابرة^(٦) » . (ص ٩٠ س ١١ وما يليه^(٧))

— ١٣ —

قال الملحد : « إن الملائكة الذين أنزلهم الله تعالى في يوم بدر لنصرة النبي (صلى الله عليه وآله) بزعمكم ، كانوا مغالولي الشوكة قليلي البطشة على كثرة عددهم ، واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين . فلم يقدرُوا على أن يقتلوا زيادة على سبعين رجلاً » . وقال بعد ذلك : « أين كانت الملائكة في يوم أُحُد لما توارى النبي (صلى الله عليه وآله) ما بين القتلى فزعا ، وما

(١) النصارى واليهود .

(٢) إشارة إلى سورة النساء : ١٥٧

(٣) انظر بعد ص ١٢٠

(٤) يمكن أيضاً أن نحتفظ بما هو مكتوب في المخطوطة « ناقلة » إذ نصادف

مثل هذه القراءة لدى القرقيساني ؛ انظر I. Friedländer, *Qirgisani's Polemik gegen den Islam*, in, *Festschrift I. Goldziher* (Strassburg 1911) p. 109 , note 4

(٥) ومما هو جدير بالملاحظة أن ابن الراوندى يسمى ما اشترعه النبي باسم « قانون » . ولا بد أن يكون استعمال لفظ « قانون » نادراً في الكتب الدينية القديمة ونصادفه لدى مؤلف الرد ص ٨٧ س ٩ . ويقصد بلفظي « قانون » و « وضع » اللذين يحس ابن الراوندى أنهما غريبتان (« وضع » مأخوذة من ترجمة لفظ *θέσις* اليونانية) نوعاً من السخرية .

(٦) طعن في « الإجماع » .

(٧) في ص ٩١ س ٧ — ٩ صورة أخصر لهذه الشذرة .

بأنه لم ينصروه في ذلك المقام^(١) ؟ ! » (ص ٩٣ س ٦ وما يليه)

— ١٤ —

وأما قوله (ابن الراوندى) في إخبار النبي (صلى الله عليه وعلى آله)
عن بيت المقدس وإعطائه علامته للناس ، إنه مَخْرَقٌ بذلك ؛ لأنه يمكن
مسيره إليه من مكة ، ومشاهدته له ، والعود من ليلته ، لقرب المسافة بين
مكة وبينه . فالجواب أن بصيرة الملحد في علومه ، مثل بصيرته بالطريق
ما بين مكة وبيت المقدس وكفى بذلك جهلاً وسُخنة عين^(٢) (ص ٩٤
س ٤ وما يتلوّه)

— ١٥ —

[قال الداعى] : وأما حكايته عن بعض دافع النبوات : « إن الكلام
مستملئ عن الوالدين صاعداً قرناً فقرناً إلى ما لا نهاية له ، فليس للخلق
أول^(٣) » ... وشبه ذلك بأصوات الطيور ، وبلوغها غرضها فيه ، وأنه
إذا كان موجوداً في الطيور ما يفعل ذلك ، كان في الناس أمكن وجوداً .
فهذا تشبيه باطل : لأن أصوات الطيور ، وسباحة الإوز ، وتعلق الطفل
المرضع بالثدي فما ذكر ، جميعها طبيعة فيها ؛ والكلام لا يصح إلا بمكتم ،

(١) فيما يتعلق بما يقوله به عبد المسيح السكندى مشابهاً لهذا ، انظر بعد
الفصل السادس .

(٢) انظر بعد ص ١١٨ تعليق ١ .

(٣) كما يذكر الداعى ، بقول ابن الراوندى بمذهب قدم العالم . وقد تناول
ابن الراوندى هذه المسألة بالتفصيل في كتاب « التاج » ، (انظر الخياط ، كتاب « الانتصار »
ص ٢ ، ص ١٧٢ وما يليها ؛ كذلك الأشعرى ، قارن W. Spitta, *Zur Geschichte*
Abul Hasan al-Ashari (Lpzg. 1876), p. 68 unten [من تاريخ أبي الحسن
الأشعرى] ، متخذاً وجهة نظر الدهرية .

أو مفهم ، وهذا غلط كبير . (ص ٩٤ س ٩ وما يليه^(١)) .

— ١٦ —

وأما قوله (ابن الراوندى) لمن يقول بالنبوات : « خبرونا عن الرسول كيف يفهم ما لا تفهمه الأمة : فإن قلتم إنه بإلهام ، ففهم الأمة أيضا بإلهام ؟ وإن قلتم بتوقيف ، فليس فى العقل توقيف^(٢) » . (ص ٩٤ س ١٦ وما يليه)

— ١٧ —

وأما قوله (ابن الراوندى) فى النجوم : « إن الناس هم الذين وضعوا الأرصاد عليها حتى عرفوا مطالعها ومغاربها ، ولا حاجة بهم إلى الأنبياء فى ذلك » . (ص ٩٥ س ٣ وما يليه^(٣))

— ١٨ —

قال ابن الراوندى على سبيل الهزاء : « إنه يلزم من يقول بالنبوة ، أن ربهم أمر الرسول أن يعلمهم صوت العيدان . وإلا فمن أين يُعرف أن أمعاء الشاة إذا جفّت وعُلّقت على خشبة فُضربت ، جاء منها صوت طيب !؟ » . (ص ٩٧ س ١٣ وما يليه)

— ١٩ —

وقد سقنا جواب الرسالة الموسومة «بالزهرذة» . وهى خزفة مكسورة

(١) يناقش ابن الراوندى هنا رأى القائل بأن اللغات ترجع إلى الأنبياء .

(٢) انظر ص ١٢٣ وما يليها .

(٣) فيما يتعلق بتصديق ابن الراوندى بالنجوم ، انظر كتاب « الانتصار »

للغياط ص ١٠٣ .

حَسْبَا فَتَحَ اللَّهُ تَعَالَى لَنَا فِيهِ . وَنَحْنُ نَقُولُ قَوْلًا يَشْهَدُ اللَّهُ سُبْحَانَهُ عَلَى حَقِّهِ وَصَدَقَهُ : إِنَّ ابْنَ الرَّائِدِي ، الَّذِي عَمِلَ الرِّسَالَةَ ، مُصِيبَتُهُ بِعَقْلِهِ ، أَكْثَرُ مِنْ مُصِيبَتِهِ بِدِينِهِ^(١) . فَإِنَّهُ تَتَّبِعُ الْأَنْبِيَاءَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ، الَّذِينَ هُمْ مَلُوكُ الدِّيَانَاتِ ، بِالنَّقْصِ . وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَوْ كَانُوا عَلَى مَا يَقُولُهُ الْمُلْحِدُونَ ، مُبْطَلِينَ فِي النُّبُوَّةِ ، لَكَانَ فِيهِمْ مِنَ الْمُنْعَةِ الظَّاهِرَةِ فِي سِيَاسَةِ الْخَلْقِ ، وَتَحْصِينِ دِمَائِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ ، وَمَنْعِ قَوِيهِمْ مِنْ ضَعِيفِهِمْ ، مَا يَمْنَعُ عَنْ تَنْقِصِهِمْ وَتَلْبِهِمْ . وَتَوَكُّيلِ هَذَا الْمُلْحِدِ عَنِ الْبَرَاهِمَةِ فِي هَذَا الْبَابِ بِزَعْمِهِ^(٢) ، لَا يُوْجِبُ لَهُ مِنْهُمْ ثَوَابًا فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ . بَلِ الْمَحْصُولُ مِنْهُ ، إِحْدَادُ شِفَارِ الْقَتْلِ لِنَفْسِهِ ، لَوْ كَانَ حَيًّا ، وَاللُّسْنُ اللَّعَنُ وَالْخَزْيُ إِلَيْهَا مِيْتًا . فَإِنَّ الَّذِي أَتَعَبَ خَاطِرُهُ وَسِرَّهُ فِي شَيْءٍ ، يَكُونُ نَتِيجَتُهُ فِي الْحَيَاةِ الذَّلَّ وَالْقَتْلُ ، وَفِي الْمَوْتِ الْخَزْيُ وَاللَّعْنُ - خَاسِرٌ الصَّفْقَةُ ظَاهِرُ الشَّقْوَةِ . « قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا : الَّذِينَ ضَلَّ سَمِيُّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسَبُونَ أَنََّّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا » (١٨ : ١٠٣ ، ١٠٤) . (ص ٩٨ س ٢ وما يليه)

(١) وَبِمَثَلِ هَذَا يَحْكُمُ الْخِيَاطُ (كِتَابُ «الْإِتِّصَارِ» ص ١٧٣ س ٦) عَلَى ابْنِ الرَّائِدِي « وَمَا ضَرَرَتْ بِذَلِكَ غَيْرُ نَفْسِكَ » — وَيَقُولُ الْبَلْخِي عَنْ ابْنِ الرَّائِدِي (شَذْرَةُ «الْفَهْرَسْتِ» ، WZKM. IV, p. 226 [ص ٤ س ٢٢ الطَّبْعَةُ الْمِصْرِيَّةُ] = «مَعَاهِدُ التَّنْصِيبِ» ، نِيْبَرَجُ الْكِتَابِ الْمَذْكُورِ ص ٢٦) : «وَكَانَ عِلْمُهُ أَكْثَرَ مِنْ عَقْلِهِ» . وَيُظْهِرُ أَنَّ هَذِهِ الْعِبَارَةَ كَانَتْ تَضْرِبُ مَثَلًا لِلْعُقْلِيِّينَ وَالْمَلَا حِدَةِ . فَيَقَالُ مَثَلًا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الطَّيِّبِ السَّرْحَسِيِّ («الْفَهْرَسْتِ» ص ٢٦١ س ٢٦) : «وَكَانَ الْغَالِبُ عَلَى أَحْمَدَ بْنِ الطَّيِّبِ ، عِلْمُهُ لَا عَقْلُهُ» ، وَتَقُولُ لَنَا الرِّوَايَاتُ (كِتَابُ «الْأَغَانِي» ، الْجُزْءُ الثَّامِنُ عَشَرَ ص ٦٧ ؛ ابْنُ خَلْسُكَانَ ، ج ٢ ص ١٢٥) إِنَّ ابْنَ الْمُقَفَّعِ تَعَجَّبَ مِنْ زِيَادَةِ عَقْلِ الْخَلِيلِ ابْنِ أَحْمَدَ عَلَى عِلْمِهِ بَيْنَمَا تَمَجَّبُ الْخَلِيلُ مِنْ زِيَادَةِ عِلْمِ ابْنِ الْمُقَفَّعِ عَلَى عَقْلِهِ (لَمْ يَفْسَرْ ف . جَبْرِيلِي L'Opera di Ibn el-Muqaffa, RSO, XIII, p. 246 هَذِهِ الرِّوَايَةُ تَفْسِيرًا صَحِيحًا كُلِّ الصَّحَةِ) . (٢) أَيْ أَنَّ ابْنَ الرَّائِدِي ادَّعَى آرَاءَهُ الْإِلْحَادِيَّةَ عَلَى الْبَرَاهِمَةِ .

القطع الأخرى

— ٢٠ —

ومنها (أى كتبه) كتاب يعرف بكتاب «الزمرذ» ذكر فيه آيات الأنبياء عليهم السلام كآيات إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليهم ، فطعن فيها وزعم أنها مخاريق ، وأن الذين جاؤا بها سحرة مُمَخَّرِقُونَ ، وأن القرآن من كلام غير حكيم ، وأن فيه تناقضاً وخطأ وكلاماً يستحيل ؛ وجعل فيه باباً ترجمه «على الحمديّة خاصة» يريد أمة محمد صلى الله عليه . (الخياط : كتاب «الانتصار» ص ٢ وما يليها) .

... وبوضعك كتاب «الزمرذ» تطعن فيه على الرسل وتقدح في أعلامها وبوضعك فيه باباً ترجمته : «على الحمديّة خاصة» فهذا مذهبك وهو قولك^(١) (الخياط ، نفس الكتاب ص ١٧٣) .

— ٢١ —

قال المؤلف (ابن الجوزي) : ورأيت بخط أبي الوفاء بن عقيل ، قال : كان الخبيث ابن الريوندي قد سمي كتابه الذي اعترض به على الشريعة الإسلامية المعصومة عن اعتراض مثله من الملحدّين كتاب «الزمرذ» . فأخذ أبو علي الجبائي (هكذا !) يعيبه في تسميته بالزمرذ ، ويذهب إلى أنه أخطأ وجهل في تلقيب العلم بالجواهر ، وأن أهل العلم لا يعيرون العلوم أسماء ما دونها ؛ والجواهر ناقصة بالإضافة إلى العلوم . فأزرى عليه بذلك ظناً منه أنه قصد تلقيبه بالزمرذ إعاراً له اسم النفيس من الجواهر . قال ابن عقيل : فوجدنا في بعض كلامه من كتاب آخر ما أبان به عن غير ذلك مما ظنه أبو علي . فقال :

(١) يشابه هذا ما هو موجود ص ١٥٥ من الكتاب نفسه .

« إن للزمرّد خاصّة هي أنّه إذا رآه الأفعى وسائر الحيات عجميّة » . قال :
 « فكان قصدي أن الشّبّه التي أودعتها الكتاب تُعَمّي حجج المحتجين » .
 فاعتقد ما أورده عاملا في حجج الشرع حسب ما أثر الزمرّد في حدّاق
 الحيات (ابن الجوزي : « المنتظم في التاريخ » نشره رتر في « مجلة الإسلام » ،
Der Islam المجلد التاسع عشر سنة ١٩٣٠ ص ٣ س ٩ وما يليه) ^(١) .

— ٢٢ —

نجد في كلام أكتّم بن صيفي ^(٢) أحسن من : « إنا أعطيناك الكوثر »
 (سورة ١٠٨ : ١) (الكتاب السالف : ص ٤ س ٩ - ١٠) ^(٣) .

— ٢٣ —

إن الأنبياء وقعوا بطلسّات تجذب كما أن المغناطيس يجذب . (الكتاب
 السالف : ص ٤ س ١٠ - ١١) ^(٤) .

— ٢٤ —

وقوله (أى النبي) لعَمّار ^(٥) : تقتلك الفئة الباغية ، فإن المنجم يقول
 مثل هذا . (الكتاب السالف : ص ٤ س ١٥) ^(٦) .

(١) انظر بعد ص ٦ — وتذكر هذه القطعة بنص مشابه في كتاب « معاهد
 التنصيص » (انظر نيرج ، الكتاب المذكور ص ٢٧) بوصفها اقتباسا مباشرا من
 كتاب الزمرّد .

(٢) انظر رتر في هذا الموضع — كذلك I. I. Reiske, *De Aktamo*
philosopo arabico (Lpzg. 1759)

(٣) انظر ص ١٢١ .

(٤) كذلك في « معاهد التنصيص » (انظر نيرج ص ٢٧) : « إن الأنبياء كانوا
 يستعبدون الناس بالطلاسم » .

(٥) انظر رتر في هذا الموضع .

(٦) كذلك « معاهد التنصيص » في الموضع المذكور .

— ٢٥ —

قال أبو علي الجبائي : « . . . ووضع كتاباً في الطعن على محمد صلى الله عليه وسلم وسماه « الزمرذ » وشتم رسول الله صلى الله عليه وسلم في سبعة عشر موضعاً من كتابه ونسبه إلى الكذب ، وطعن في القرآن » (ص ٥٥ س ١ - ٣) .

— ٢٦ —

وقد كان ابن الريوندي وأبو عيسى محمد بن هارون الوراق الملقب أيضاً بتراميان بكتاب « الزمرذ » ويدعى كل واحد منهما على الآخر أنه تصنيفه ، وكانا يتوافقان على الطعن في القرآن (ص ٣ س ٥ - ٨) .

٣ - تأليف الكتاب

بافتراضنا أن مؤلف الرد سرد المقتبسات من كتاب « الزمرذ » بنفس الترتيب الموجود في النص الأصلي للمؤلف فإننا نستطيع أن نرتب القطع المختلفة المنفردة مع الأجزاء الرئيسية التالية من الكتاب هكذا :

١ - سمو العقل على النقل (الشذرة رقم ٣ ، ٤) .

٢ - نقد الإسلام :

(١) الإسلام والشريعة الإسلامية تتناقض مع العقل (رقم ٦،٥)

(ب) معجزات محمد :

(a) فروض عامة (رقم ٧) ؛

(b) تواريخ المعجزات (رقم ٨ ، ١١ ، ١٣ ، ١٤) ؛ ومن

بين المعجزات التي يعدها المسلمون دلائل على نبوة

محمد القرآن نفسه ؛ نقد إعجاز القرآن (رقم ٩، ١٠) .

(ح) نقد التواتر في الإسلام (رقم ١٢) .

٣ - العلم ضد النبوة .

(١) الكلام الإنساني حادث بطبعه (رقم ١٥) ؛ ولا يرجع في أصله إلى الأنبياء (رقم ١٦) .

(ب) والفلك والموسيقى (رقم ١٧ ، ١٨) لا يرجعان في أصلهما إلى الأنبياء .

وعلى هذا النحو تترتب القطع الأخرى الباقية . فالقطعة رقم ٢٢ تتصل بنقد عقيدة إعجاز القرآن (رقم ٢ ، ب ، b) ورقا ٢٣ ، ٢٤ من المحتمل أن يرتبطا بالجزء الثالث الرئيسي . وهذا كله يتفق مع ما يرويه الخياط (رقم ٢٠) من أن الكتاب يحوى « بابا ترجمه » على الحمديّة خاصة . ولهذا فنحقق أن الجزء الثانى الرئيسى هو الذى استشار الجبائى أيا استشارة (رقم ٢٥) . والجزءان الأول والثالث اللذان فيهما يفصل القول فى سمو العقل وفى معظم الأنبياء موجهان ضد عامة الأديان القائلة بالوحى .

وعنوان الباب الذى ذكره الخياط باسم « على الحمديّة خاصة » يحتاج إلى عناية أكبر . فالخياط يذكر فى كتابه كتاب « الزمرذ » فى مواضع ثلاثة ، وفى كل مرة يشير إلى هذا العنوان بحسبانه فضيحة للمؤلف^(١) . ومن الكفر فى نظر المسلم أن يرى دينه يسمى إلى اسم صاحب الديانة . فابن الراوندى يريد من هذا أن يؤكّد أنه لا يعد من الأمة الإسلامية أعنى أنه يقف موقف البراهمة . ولهذا فإن تسمية الأوربيين للإسلام والمسلمين

(١) انظر القطعة رقم ٢٠ — أما أن الخياط كان يرى فى هذا العنوان فسقاً كبيراً فذلك جلى كل الجلاء ، حتى إنه يضيف إلى ما يقول الكلمات التفسيرية الآتية : « يريد أمة محمد صلى الله عليه » ، وفى الموضعين الآخرين اللذين فيهما يذكر كتاب « الزمرذ » (ص ١٥٥ — ١٧٣) لا يعطى دليلاً آخر على شناعة الكتاب غير عنوان هذا الباب .

باسم الحمدین والمحمدية بها نوع من الاستهزاء أو على الأقل كان في الأصل بها ذلك .

وابن الراوندى يذكر آراءه الخاصة على لسان البراهمة ، وسنبحث في فصل من الفصول التالية بأى حق فعله . وبهذه المناسبة نقول إن ملاحظة مؤلف الرد مهمة ، وهى أن ابن الراوندى أورد في كتابه حجج من يقولون بالنبوة وكذلك حجج من ينكرونها (البراهمة - رقم ٢) . ويقول أيضا إنه أعرض عن إيراد ما بكتاب ابن الراوندى من حجج للأولين ويذكر بصراحة أن مقتبساته تقدم الكتاب في صورة ناقصة .

ولنقارن ذلك بالكتاب الوحيد الذى يكاد يكون قد حفظ بأ كمله لابن الراوندى وهو « فضيحة المعتزلة » . ففي هذا الكتاب أيضاً لا يعرض ابن الراوندى آراءه عموماً بل يفصلها أثناء جداله مع المعتزلة الذين يذكرون مذاهبهم مع اقتباسات كثيرة مفصلة . ويجب علينا أن نستنتج ، في احتمال قوى ، مما يذكر في القطعة رقم ٢ ، أن آراء الكتاب كانت مصوغة في قالب أسئلة وردود بين البراهمة والمسلمين أى المؤمنين بالنبوة . وغنى عن البيان أن مؤيدى النبوة يبدون هناك في صورة نحيلة^(١) .

وليس من المحقق أن تفسير اسم « كتاب الزمرد » (رقم ٢١) موجود حقاً في الكتاب نفسه . والملاحظة التى نجدها عرضاً لدى الكتاب الإسلاميين من أن الأفاعى تسيل عيونها^(٢) إذا وقع بصرها على الزمرد ،

(١) لبداية القطعة رقم ٣ علاقة محتملة بطريقة تأليف الكتاب هاتيك . فخصوم البراهمة الذين هم موضوع الحديث هنا « إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا » لا يمكن أن يكونوا غير مؤيدى النبوة القائلين بصحتها ؟ وعلى العكس من ذلك فإن ورود لفظ « خصم » في القطعة رقم ١٠ يحتمل تفسيره على وجه آخر ؟ انظر الفصل الثامن .

(٢) قزوينى: كتاب « عجائب المخلوقات » (طبعة قستانفلى) ٢٢٧ (تبعاً لارازى) ؛ =

سيستخدمها ابن الراوندى ليقارن بها تأثير الكتاب في القراء المؤمنين . وكنا نود أن نرى ملحوظة مثل هاتيك في مقدمة الكتاب . ولكن ابن عقيل الذى يذكرها فى ثنايا نص ابن الجوزى يقول صراحة إنه لم يقرأها فى رد الجبائى الذى استخدمه ولكنه أخذها من كتاب آخر لابن الراوندى^(١) ،

== التيفاشى : كتاب « أزهار الأفكار فى جواهر الأحجار » ، انظر ا . رينيرى ريشيا A. Raineri Biscia : « أزهار الأفكار فى جواهر الأحجار لأحمد التيفاشى » (بولونيا سنة ١٩٠٦) ص ٣٣ . ابن البيطار : كتاب « الجامع لفردات الأدوية والأغذية » (طبعة بولاق ١٢٩١) ج ٢ ص ١٦٧ (تبعاً للرازى) ؛ وانظر أيضاً ل . الكير *Traité des simples, Notes et extraits* المجلد ٢٥ (باريس سنة ١٨٨١) ص ٢١٧ . كتاب « غاية الحكيم » المنسوب إلى الجريطى (طبعة ه . رتر ، ليدسك سنة ١٩٣٣) ص ٣٩٧ . واقتباسات القزوينى وابن البيطار عن الرازى هى عن كتابه « الخواص » (مخطوطة القاهرة ، فرع الطب رقم ١٤١ ؛ وتوجد نسخة حديثة لدى مجمع تاريخ الطب والعلوم الطبيعية ببرلين) حيث يرجع إلى ابن ماسويه كأقدم مصدر . وهاك النص كما فى النسخة ص ١٤ « زمرد : قال ابن ماسويه : إن وقع عين الأفعى على الزمرد الفائق سالت عينها على المسكان » . ومثل ذلك ما يقوله جابر ابن حيان فى كتاب « الخواص » (مخطوطة ولى الدين رقم ٢٥٦٤) ص ١٨ فى أسفل : « ومنها أن الأفعى البلوطى الرأس إذا رأى الزمرد الخالص عمى وسالت عينها لوقتها وحيا سريعا » ، وعلى العكس من ذلك لا يحوى كتاب « الأحجار » لأرسطو أى ذكر لهذا الفعل الغريب للزمرد (انظر يوليوس روسكا ، كتاب الأحجار لأرسطو ص ١٣٤ ، طبعة هيدلبرج سنة ١٩١٢) . والبيرونى هو الوحيد الذى لا يصدق هذه المسألة . ففى كتابه « الجماهر فى معرفة الجواهر » (مخطوطة سراى : فرع الطب رقم ٢٠٤٧) ص ٢٤٩ يقول : « ومنها ما أطبق الحماكون عليه من سيلان عيون الأفاعى إذا وقع بصرها على الزمرد حتى دّون ذلك فى كتب الخواص وانتشر على الألسنة وجاء فى الشعر ... ومع أطباقهم على هذا لم يستقر [الصواب : تسفر] التجربة عن تصديق ذلك ؛ فقد بالغت امتحانه بما لا يمكن أن يكون أبلغ منه من تطويق الأفعى بقلادة زمرد ومن فرش سلكه به وتحريك خيط أمامه منظوم منه مقدار تسعة أشهر فى زمانى الحر والبرد ولم يبق إلا تسكحيه به ؛ فما أثر فى عينيه شيئاً أصلاً إن لم يكن زاده حدة بصر » . (١) لم يصل إليه إلا عن طريق رد على هذا الكتاب . انظر الفصلين السابع والثامن .

وما يقوله عبد الرحيم العباسي من أن هذا الاقتباس موجود في كتاب «الزمرد» نفسه ، لا قيمة له بإزاء القول السابق ، ذلك لأن معرفته بكتاب «الزمرد» صادرة عن كلام ابن الجوزي ، وعلى هذا فدقة أقواله مشكوك فيها : والواقع هو أن ابن الراوندي عبر بنفس الكلمات التي ذكرناها آنفاً في كتاب له متأخر عن كتاب «الزمرد» .

ويمكن جداً أن تكون إحدى عبارات ديباجة الكتاب قد حُفظت لنا . فمن المستطاع أن يكون مؤلف الرد قد أراد في الاقتباس الشعري رقم ٤ أن يعبر عن إهابة ابن الراوندي القوية بالعقل . ومع هذا فيبقى من غير الواضح لماذا كانت هذه العبارة مسجوعة (مطارا ، منارا) . فلا مؤلف الرد ولا ابن الراوندي يستعمل السجع . ومع ذلك فنستطيع أن نزعّم في شيء من اليقين أن العبارة كانت موجودة في مقدمة كتاب ابن الراوندي التي كانت مكتوبة بالسجع . فإن مدح العقل كان مذكوراً هناك حقاً^(١) .

هـ - تحليل محتوى الكتاب

يبدأ ابن الراوندي كتابه بالعقل الإنساني فيمدحه ويسهب في إطاره بحسبانه السبيل الوحيد للمعرفة (قطعة رقم ٤) . وعلى هذا فلا بد لخصومه أن يتفقوا معه على أنه أعز ما يملك الإنسان ، وأنه الملجأ الوحيد لتقويم الأشياء (رقم ٣ في المبدأ) بل إن الرسول نفسه قد شهد بسمو العقل (رقم ٦)^(٢) والعقل هو الذي يمتحن قيمة النبوة : فإما أن تتفق تعاليم النبي

(١) فيما يتعلق بالنثر المسجوع في الكتابات الإسلامية انظر أقوال ج . برجشتريسر في *Islamica* المجلد الرابع سنة ١٩٣٠ ص ٢٨٥ وما يليها .

(٢) لعله يشير إلى الحديث المروي مبكراً الذي يمثل العقل كأول ما خاق الله . انظر : اجناتس جولدنسيهر : « العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث » =

مع العقل وحينئذ فلا لزوم لها ؛ وإما أنها تتناقض وإياه وحينئذ فهي باطلة (رقم ٣) . ووحى محمد المزعوم في تعارض وتناقض مع العقل شنيع (رقم ٦) . إذاً فما معنى هذه الأوامر الدينية العديدة المفروضة على المسلم من وضوء وصلاة وطواف حول الكعبة وزيارة للأماكن المقدسة ؟ هنا يضع ابن الراوندى نفسه فوق أحكام الشريعة الإسلامية في إزدراء وجرأة غريبة (رقم ٤) .

وفكرة الوحي إذاً قوتها بما يعيار العقل دنست وشاقت . وهناك أناس يرجعون مصدر العلوم والفلك والموسيقى (رقم ١٧ ، ١٨) وحتى الكلام الإنساني (رقم ١٥) إلى الأنبياء ولكن هذه ليست في حاجة إلى قوة فوق قوى الإنسان ، وكما يقول ابن الراوندى في كتاب آخر اسمه «الفريد» لم يدع إقليدس وبطليموس النبوة مطلقاً^(١) .

فالأنبياء في نظر ابن الراوندى ليسوا إلا سحرة ثمخسرقين (رقم ٢٢ — ٢٣) ؛ والمعجزات التي تروى عن محمد قائمة على الأكاذيب التي اخترعها

= «مجلة الدراسات الآشورية» المجلد الثانى والعشرون سنة ١٩٠٩ ص ٣١٨ وما يليها [انظر هذا البحث كتابنا : «التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية» ص ٢١٨ — ٢٤١ ، القاهرة سنة ١٩٤٠] وهو يذكر كثيراً فى القرن التاسع ، مثلاً جابر ابن حيان فى كتاب «الموازن الصغير» (برتلو ، «الكيمياء فى العصور الوسطى» المجلد الثالث ، ص ١٠٥ من النصوص العربية) ؛ أحمد بن حنبل (المتوفى حوالى سنة ٢٤٠) تبعاً لما يقوله الشهرستاني فى «الملل» ص ٤٤ س ٦ وما يليه ، والبغدادى فى كتاب «الفرق» ص ٢٦١ س ١ وما يليه ؛ أبو عبد الله محمد بن على الترمذى (المتوفى سنة ٢٨٥) ، كتاب «الأكياس والمغترين» (مخطوطة دمشق ، المكتبة الظاهرية فرع النصوص تحت رقم ١٠٤ ؛ ولدى مكتبة الدولة البروسية ببرلين صورة شمسية منها) ، ورقة ب ؛ الراغب الأصفهاني : كتاب «تفصيل النشأتين» (بيروت سنة ١٣١٩ هـ) ص ١٥ — وفيما يتعلق بتقدير المعتزلة للعقل انظر مثلاً اجناس جولدتسيهر : «اتجاهات المفسرين المسلمين» ، ص ١٣٦ .

(١) «الإسلام» *Der Islam* المجلد التاسع عشر سنة ١٩٣٠ ص ١٢ وما يليها .

المتأخرون ولفَّقوها (رقم ٧؛ كذلك رقم ٨، ١١) ^(١). هذا إلى أن بعض هذه المعجزات مضحك لدرجة أنها لا يمكن أن تروى بهذا الوصف. وما أضعف شوكة هؤلاء الملائكة الذين حاربوا في صف محمد والمسلمين في يوم بدر! وأين كان هؤلاء الملائكة في يوم أحد؟ (رقم ١٣).

والسبب الذي يمكن افتراضه لتعليل عناية ابن الراوندى بنقد معجزات محمد هو أنها منذ زمان متقدم كان تعتبر برهانا ساطعاً على نبوته، وقد شغلت فعلاً المركز الأول في البحوث الكلامية في النصف الأول من القرن الثالث ^(٢). لقد أقبل أهل السنة من المسلمين على أخبار العامة عنها وعنوا بتصنيف مؤلفات خاصة فيها. وأفرد على ابن رَجِّين الطبري للمعجزات فصلاً خاصاً في كتاب «الدين والدولة» ^(٣)، ويذكر ابن سعد في الجزء الأول من «طبقاته» كل ما وصل إليه من روايات عنها تحت عنوان: علامات النبوة. ونجد لدى الجاحظ للمرة الأولى عنوان: «دلائل النبوة» ^(٤)، وهو العنوان

(١) لم يبق لدينا معظم نص نقد ابن الراوندى للمعجزات. ومؤلف الرد يقتصر على سرد ما نقضه ابن الراوندى من أخبار. ولهذا فإن المؤلف لم يذكر نقد ابن الراوندى لمعجزة الإسراء (رقم ١٤). أ.أ. افتراض جهل ابن الراوندى للبعد بين مكة وبيت المقدس فلا يصدق قطعاً. فهنا كما في مواضع أخرى سوء فهم مقصود لأقوال ابن الراوندى. فما كان للخياط في رده على فضيحة المعتزلة أن يذكر هذا اللوم.

(٢) فيما يتعلق بتاريخ معجزات الرسول انظر: هوروثنس في محلة «الإسلام» المجلد الخامس ص ٤١ وما يليها — وسأعتمد فيما يلي خصوصاً على بحوث: أندريه: «شخصية محمد في مذهب أمته وعقيدتها» (ستكهولم سنة ١٩١٧). ص ١٠٣ وما يليها. (٣) طبع الأستاذ: منجانا، بالقاهرة سنة ١٩٢٣ ص ٢٩ وما يليها.

(٤) وفي نفس الموضوع كذلك كتابا الجاحظ اللذان اقتبس منهما في كتابه «الحيوان» (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣) ج ١ ص ٥: وهما كتاب «الحجة في تثبيت النبوة» وكتاب «الفرق بين النبي والمتنبي»، والفرق ما بين الحيل والمخاريق وبين الحقائق الظاهرة والأعلام الباصرة.

الذى سنراه يتكرر كثيرا في العصور التالية^(١) . وعلى العكس من ذلك لم يكن المعتزلة يسرفون في إعطاء أهمية كبرى للمعجزات . « هم لم ينكروها على الإطلاق ؛ لكنهم اعترضوا على استغلالها كبرهان على بعثة الرسول ، ووجهوا هذه الاعتراضات في الوقت نفسه إلى أهل السنة الذين ناصبهم العداء »^(٢) . ورفض النّظام خصوصا هذا النوع من المعجزات بوصفه غير متفق مع الإسلام^(٣) .

وكان للنقد العنيف الذى أثاره ابن الراوندى ضد التواتر^(٤) ، نظيره في موقف المتطرفين من المعتزلة الذين أنكروا قيمة « التواتر » البرهانية . فكانوا يقولون (تبعا لالايحيى)^(٥) : من الممكن أن يكذب واحد من بين

(١) انظر على الخصوص كتاب « دلائل النبوة لليحيى » ، طبعه في أيسلا الأستاذ نيلاندر Nylander سنة ١٨٩١ ؛ كذلك الماوردى : كتاب « أعلام النبوة » (طبعة القاهرة سنة ١٣١٩) ، وأبو حاتم الرازى : كتاب « أعلام النبوة » (مخطوطة الهمداني) .
(٢) تبعا لما يقوله ت . أندريه في نفس الكتاب السابق الذكر ص ١٠٩ ؛ انظر على الخصوص البغدادي : « الفرق بين الفرق » ص ٣٣٤ .

(٣) انظر كذلك الفصل السابع في نهايته — أما المعتزلة المتأخرون فليسوا متطرفين إلى هاتيك الدرجة فيما يتعلق بهذه المسألة . وحينما يقال إن الجبائي كان يؤمن بمعجزات مثل تسبيح الرمال وتأوه جذع النخلة وكلام الحمل المشوى (انظر أندريه نفس الكتاب ص ١٨ ؛ وهو لا يذكر المصدر ربا للأسف) فلعل هذه الرواية ترجع إلى رد الجبائي على كتاب الزمرد لابن الراوندى . إذ لا مندوحة له من الوقوف في صف المؤيدين للمعجزات في حربه مع ابن الراوندى ؛ انظر أيضاً التفريق الشيق بين معجزات العمل ومعجزات العلم للمؤلف الاسماعيلي لارد الذى لدينا ؛ وانظر بعد الفصل التاسع .

(٤) حارب الأشعري ابن الراوندى في كتابه المسمى باسم : « كتاب النقض على ابن الراوندى في إبطال التواتر وفيما يتعلق به الطاعنون على التواتر » — س . ف . إيشيتا : « من تاريخ أبي الحسن الأشعري » (ليبستك سنة ١٨٧٦) ص ٧٧ رقم ٧٣ .
(٥) انظر أندريه ، نفس الكتاب ، ص ١٠٩ من أسفل — فيما يتعلق بالنظام انظر على الخصوص البغدادي : « الفرق » ص ١٢٨ وما يليها .

رجال التواتر . وتبعاً لهذا فمن الممكن أيضاً أن يكذبوا جميعاً لأن كذب الجميع ما هو إلا كذب واحد بمفرده . ولهذا فإن اللفظ الذي يستخدمه ابنُ الراوندى فيما يتعلق بهذا وهو : « المواطأة على الكذب » قد أحدثته المعتزلة من قبل^(١) . أما أن طابع هجوم ابن الراوندى يختلف عن موقف المعتزلة من حيث المبدأ ، فذلك مما لا يحتاج إلى تبيان .

وهذا الإنكار نفسه يتعدى التواتر إلى « الإجماع » . فما أمر به النبي من الأخذ بالإجماع قائم على أساس باطل : لأن المسلمين الذين يتفقون في مسألة دينية أو سُنة ما ، إن هم إلا شريحة قليلة بالقياس إلى مجموع الأمم التي تدين بدين موحى به مثل اليهود والنصارى^(٢) .

ومن بين القطع التي فيها يُنقَد مذهبُ المعجزات الإسلامية تلك التي فيها يكون القرآنُ هدفاً لسخرية ابن الراوندى . والقرآن من بين المعجزات التي يتخذها المسلمون برهاناً على نبوة محمد بل هو أجل هذه المعجزات خطراً . وابن الجوزي يقول في إشارته المختصرة إلى كتاب الزمرد : « ثم يبدأ بالطمع في القرآن ويزعم وجود أخطاء لغوية به »^(٣) . ومن قبل

(١) انظر على الخصوص اجناتس جولدتسيهر في مجلة « الإسلام » ج ٣ ص ٢٣٤ وما يليها — والاصطلاح : « المواطأة » نجده كذلك في نقد اليهود العقلي لمعجزات المسيح ، لدى الجاحظ في كتابه الرد على النصارى (« ثلاث رسائل للجاحظ » طبع ١ . فنكل I. Finkel ، القاهرة سنة ١٩٢٦) ص ٢٣ س ٨

(٢) المسألة هنا هي مسألة صلب المسيح . وبمثل ما يقول ابن الراوندى يقول محمد بن زكريا الرازي (في كتاب « أعلام النبوة » لأبي حاتم الرازي ، مخطوطة حسين الهمداني ص ١٣٦) : « إن القرآن يخالف ما عليه اليهود والنصارى من قتل المسيح (عليه السلام) . لأن اليهود والنصارى يقولون إن المسيح قتل وصلب والقرآن ينطق بأنه لم يقتل ولم يصلب وأن الله رفعه إليه » .

(٣) مجلة « الإسلام » المجلد التاسع عشر سنة ١٩٣٠ ص ١٢ .

اشتغل ابنُ الراوندى بنقد القرآن في كتابه «الدامغ» . وقد حفظ لنا ابن الجوزى شواهدَ من هذا النقد . أما في كتاب «الزمرد» فيهاجم ابنُ الراوندى نظرية إعجاز القرآن^(١) ويقول إن فصاحة أكرم بن صيفى تفوق فصاحة القرآن (رقم ٢٢) ؛ وحتى لو سلمنا بأن معرفة النبي للغة العربية تفوق معرفة جميع العرب ، فهل تقوم دعوى الإعجاز البياني للقرآن حجةً على من ليسوا بعرب ؟! (رقم ٩) . وهذه القطعة مثال قوى للهجمات العنيفة التي قامت بها دوائرُ الملاحدة ضد القرآن ، تلك الهجمات التي أدت إلى تكوين عقيدة إعجاز القرآن . ولا نستطيع أن نفهم مكانة هذه المسألة الخطيرة في علم التوحيد الإسلامى ، إلا بحسبانها دفاعاً عن نقد عنيف ، مثل نقد ابن الراوندى .

ويشير إلى نفس هذا الاتجاه ما هاجمه ابن الراوندى من الآيات التي عني بها (دون تفصيل ويا للأسف) مؤلفُ الرد (في القطعة العاشرة) والتي يرى فيها المسلمون دليلاً آخر على إعجاز القرآن . والنظام ، كما نعرف من كتاب «الانتصار»^(٢) — وهو أكثر المتكلمين جرأة وحرية فكر — قد قال «إن نظم القرآن وتأليفه ليسا بحجة للنبي صلى الله عليه»^(٣) وإن تحدى النبي اللانس

(١) أرجع في هذا إلى اجناتس جولدتسيهر ، «الدراسات الإسلامية» المجلد الثاني ص ٤٠١ وما يليها ؛ نفس المؤلف : «اتجاهات المفسرين المسلمين» ص ١٢٠ وما يليها ؛ ت . أندريه ، نفس الكتاب ص ٩٤ وما يليها ؛ عبد العليم ، إعجاز القرآن في مجلة «الحضارة الإسلامية» *Islamic Culture* (حيدر آباد — الدكن) سنة ١٩٣٣ ، ١ ، و ٢ ، وبطريقة مشابهة لطريقة ابن الراوندى يهاجم قرقسانى نظرية إعجاز القرآن : انظر ١ . فريد ليندر معارضة قرقسانى للإسلام ، في «مجموع أبحاث مقلعة إلى اجناتس جولدتسيهر» (اشتراسبورج سنة ١٩١١) ص ١٠٥ وما يليها . فيما يتعاق بعبد المسيح الكندى ، انظر بعدُ الفصل السادس .

(٢) طبعة نيرج ص ٢٧ .

(٣) مصدر هذا كتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الراوندى ، ولكن لا داعى =

والجن (سورة ١٧ ، آية ٩٠) لا يتعلق بالناحية التأليفية والنظم ، والدليل على أن القرآن منزل من عند الله إنما هو (كما يذكر الحياط بحق في رده على ابن الراوندى) فى محتواه : فى القرآن أخبار عن الغيوب التى أوقعت حقاً فيما بعد^(١) . ويذكر الحياط^(٢) من بين الشواهد التى أوردتها النظام لإثبات ما يقول . الآيتين اللتين جعلهما ابن الراوندى فى كتاب « الزمرد » موضوعاً لسخريته ونقده . هاتان الآيتان هما آية الباهلة (سورة رقم ٣ ، آية ٥٤) ثم آية : فَتَمَنُّوا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (سورة رقم ٢ ، آية ٨٨ ؛ ورقم ٦٢ ، آية ٦) . وهكذا الحال فى الآيات الأخرى التى هاجمها ابن الراوندى فى القطعة رقم ١٠^(٣) . ويرفض ابن الراوندى نظرية إعجاز القرآن من ناحية النظم والمعنى .

ويتصل بطعنه فى أن القرآن منزل من عند الله ما يقوله فى القطعتين رقمى ١٥ ، ١٦ متعلقاً بزعمهم أن اللغات ترجع إلى الأنبياء الذين تلقوها عن الله بوحى منه . وموقف ابن الراوندى من هذه المسألة يتجلى بوضوح فى القطعة رقم ١٥ . فهو يرى أن اللغة من طبيعة الإنسان ولها نظيرها فى أصوات الحيوان . والطفل يتعلم اللغة من أهل البيئة المحيطة به ؛ وتلك عملية لا مبدأ لها . أما رأى القائل بأن اللغات تقوم على الوحي فيعارضه ابن

== للسك فى صحة هذا القول لأن الحياط يشير بدوره إليه وفى رده عليه لا يذكر إلا بأى معنى فهم النظام مسألة إعجاز القرآن فى الواقع فحسب — وهذا المذهب متفق مع كل ما نعرفه عن النظام ويتمشى مع رفضه لأخبار المعجزات (انظر قبل) . وقارن كذلك الأشعرى ، « مقالات الإسلاميين » (طبعة رتر) ص ٢٢٥ س ١١ .

(١) كتاب « الانتصار » ص ٢٧ س ١٦ : « فأحدها ما فيه من الأخبار عن الغيوب » .

(٢) نفس الكتاب ص ٢٨ فى أعلاها .

(٣) انظر التعليق رقم ٣ ص ١١٤ .

الراوندى فى القطة رقم ١٦ . ولا مندوحة لنا لفهم هذه المسألة عن وضعها فى موضعها من العقائد الإسلامية .

وليس لدينا ويا للأسف آراء المتقدمين فى مسألة تفسير نشأة اللغات . وأقدم خبر وصل إلى علمى فيما يتعلق بهذه المسألة هو هذه الفقرة التى هى أمامنا الآن لابن الراوندى . ولا بد أن تكون هذه المسألة قد بحثها المتكلمون والنحاة منذ عهد بعيد ، وتفسير الآية : وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (سورة ٢ ، آية ٢٩) ، بمعنى أن الله أعطى لآدم اللغة ، أقول هذا التفسير قديم . والمتقدمون من النحاة كانوا على اتصال ، ولو عن طريق غير مباشر ، بالمسألة التى شغلت اليونان : هل اللغات بالطبع φύσει ، أو الوضع والاصطلاح θέσει . والسيوطى يعرض المسألة عرضاً مفصلاً فى الفصل الأول من كتاب «المزهر» (طبعة القاهرة سنة ١٢٨٣ هـ) معتمداً فى الغالب على المصادر القديمة ولو أن أقدمها هما أبو هاشم الجبائى وأبو الحسن الأشعرى . وهنا نصادف نفس المصطلحات التى نجدتها فى قطع ابن الراوندى^(١) . وعنوان هذا الفصل لدى السيوطى هو (ص ٥) : « فى بيان واضع اللغة وهل هى توقيف ووحى أو اصطلاح وتواطؤ » .

ومما هو جدير بالذكر أنه إلى جانب الأشعرى قال النحويان المشهوران ابن فارس (المتوفى سنة ٣٩٥ هـ) ، وابن جينى (المتوفى سنة ٣٩٢ هـ) ، بما قال به أهل السنة والجماعة من أن اللغات توقيف من الله . قال ابن فارس فى «المزهر» للسيوطى ص ٦ : « ولعل ظاناً يظن أن اللغة التى دللنا على أنها توقيف ، إنما جاءت جملة واحدة وفى زمان واحد ؛ وليس الأمر كذلك ؛

(١) فيما يتعلق بوضع هذه المسألة فى موضعها من الناحية الكلامية انظر كتاب «عذاب الحلاج» للأستاذ ماسينيون ص ٦٩٨ وما يليها ، وبخاصة ص ٧٠١ .

بل وقّف الله عز وجل آدم عليه السلام على ما شاء أن يعلّمه إياه مما احتاج إلى علمه في زمانه ، وانتشر من ذلك ما شاء الله ، ثم عَلم بعد آدم من عرب الأنبياء صلوات الله عليهم نبياً نبياً ما شاء الله أن يعلّمه ، حتى انتهى الأمر إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فأتاه الله من ذلك ما لم يؤته أحداً قبله فلا نعلم لغة من بعده حدثت» (١).

وعلى العكس من ذلك « ذهب المعتزلة إلى أن اللغات بأسرها ثبتت اصطلاحاً » (٢). ورأيها ذو صلة بعيدة بنظرية الوضع (Θέσει) السوفسطائية ، ولو أنها لم تنظر إلى هذه المسألة من الناحية الفلسفية البحتة التي تتعدى دائرة القرآن وفي وقوف ابن الراوندي موقف المعارضة إزاء رأى أهل السنة ، إنما يقترب من المعتزلة . وهنا لا ينكر أنه كان في البدء معتزلياً ، ولكنه في جوابه عن هذه المسألة قد ترك أساس الإسلام وربط مسألة اللغة بمسألة قدم العالم (٣) .

وقولهم « توقيف » الذي أوردناه بمعنى « تعليم (إلهي) » تقريباً (٤) ،

(١) هذه الفقرة بأكملها مأخوذة من كتاب « فقه اللغة » لابن فارس (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٨) ص ٥ وما يليها ؛ وفي نفس الكتاب ص ٧ يقول ابن فارس إن الكتابة توقيف كذلك .

(٢) « المزهرة » للسيوطي ص ١١ س ١٤ — وانظر أيضاً ص ٩ س ١٥ .

(٣) انظر ص ١٠٧ تعليق ٣ .

(٤) انظر ماسينيون ، نفس الكتاب ص ٧١١ « أكان هذا المنح (منح استعمال الأسماء ، ذلك الاستعمال الذي منحه الله للإنسان) قد عمل مرة واحدة دون ماتغير ؟ هذا ما يقول به أصحاب « التوقيف » المعلوم أنه ثروة تنتقل من جيل إلى جيل دون أن تتغير » . ومن أجل هذا فإن ماسينيون يشتق « توقيف » خطأ من « وقّف » . — قارن كذلك جوجوييه Goguyer ، الفية ابن مالك (بيروت سنة ١٨٨٨) ص ٣٣٣ ؛ سعيد الكرمي ، في « مجلة المجمع العلمي العربي » ، المجلد الأول (دمشق سنة ١٩٢١) ص ١٢٩ .

مأخوذ من قولهم وَقَفَ فلاناً على كذا أى أطلعه عليه . قال ابن فارس :
 « وَقَفَ الله عز وجل آدمَ عليه السلام على ما شاء أن يُعَلِّمه إياه »^(١) ،
 ومن المرجح أن هذا الاصطلاح قديم ، إذ نصادفه لدى محمد بن زكريا الرازي
 الذي أنكر ، بطريقة مشابهة لطريقة ابن الراوندي ، النظرية القائلة بأن
 اللغات توقيف من عند الله .

وبجانب القائلين بالتوقيف يوجد في القطعة رقم ١٦ من يفسرون اللغة
 بأنها إلهام . والإلهام مترادف عادةً مع الوحي ؛ وابن جني في بحوثه اللغوية
 الفلسفية يستعمل لفظ الإلهام بمعنى التوقيف والوحي تماماً دون ما أدنى
 فرق^(٢) . ولعله كان هناك فرق ضئيل بينهما من زمن بعيد^(٣) ؛ لكن
 يظهر أن استعمال لفظ إلهام بمعناه العام من أن الناس جميعاً لا يدركون
 العلوم إلا بالإلهام ، إنما احتفظ به لأول مرة في اصطلاح الشيعة والفلاسفة
 فحسب . وفي كتاب « الانتصار » أن من الشيعة من يقول بالإلهام « يزعم
 أن الناس جميعاً لا يدركون العلوم إلا بالإلهام »^(٤) . وابن الراوندي
 إنما يتخذ هذا الاستعمال .

وفي كتاب « أعلام النبوة » الذي ذكرناه كثيراً يورد أبو حاتم الرازي
 الإسماعيلي عرضاً مفصلاً للفرق بين « الإلهام » بالمعنى العام وبين « الوحي » ؛

(١) انظر الصفحة السابقة تعليق ١ .

(٢) انظر السيوطي ، الكتاب المذكور ص ٦ س ٢١ وما يليه ، وقارن
 ص ٩ س ٥ .

(٣) انظر ماسينيون ، نفس الكتاب ص ٧٥٣ .

(٤) كتاب « الانتصار » ص ١٥٣ . — في مقابل الأئمة والأنبياء الذين
 يتلقون الوحي مباشرة .

ويعترض على ما يقوله محمد بن زكريا الرازي^(١) الذي استخدم هذا الاصطلاح عينه . وختاماً أعرض قطعة الرازي القيمة التي تتفق مع أقوال الرازي حتى في تفاصيلها^(٢) : « أخبرونا بأي لغة وقف أول إمام من أئمتكم على اللغات ؟ وهل في ذلك بد من الرجوع إلى الإلهام ؟ على أن إماماً لو عرف لغة ثم أراد أن يعرفها الناس لما قدر على ذلك . إذا لم تكن عندهم سابقة ، فليس بد من الرجوع إلى الإلهام بقة بقة — هذا قول الملحد » .

٦ - كتاب « الزمرد » ودفاع الكندي

والأفكار التي عرضها ابن الراوندي في كتاب « الزمرد » مطبوعة بشخصيته كل الانطباع ، كما يستبين من تحليلنا السابق لهذا الكتاب . وتكاد تدل كل قطعة من القطع المحفوظة لدينا على أن ابن الراوندي كان في البدء معتزلياً ، وهذا العنصر يطبع أقواله بطابع خاص^(٣) . وعلينا من جهة أخرى أن نزعم وجود نظائر لطمنه في الأديان المنزلة لدى غيره من الملاحدة وخصوصاً هؤلاء الذين يسميهم صاحب « الفهرست »^(٤) باسم : « المتكلمين الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة » . ولم يبق لدينا ويا للأسف من

(١) انظر الفصل التاسع .

(٢) كتاب « أعلام النبوة » ، (مخطوطة حسين الهمداني) ص ٢٤٥ .

(٣) يقول الحياط في كتاب « الانتصار » ص ١٥ : « فويل صاحب الكتاب ! كيف يعيب المعتزلة وهو يلجأ في كتبه كلها إلى كلامها ومسائلها وجواباتها ، مجزأ منه عن أن يأتي بكلام غير كلامها أو سؤال غير سؤالها ! » .

(٤) « الفهرست » ص ٣٣٨ س ٦ .

كتبهم ما يستحق الذكر . ولذا يستحيل علينا أن نمتحن جِدة ابن الراوندى فى تفصيل . ولقد اكتشفتُ مؤلفاً إلحاديا للطبيب الفيلسوف محمد بن زكريا الرازى ، محفوظاً فى ردِّ اسماعيل عليه^(١) . وأنا قد أشرت من قبل كثيرا إلى هذا الكتاب الذى يوقفنا على علاقة وثيقة بينه وبين أقوال ابن الراوندى . ومع هذا كله فمحتوى الكتابين مختلف من أساسه ، وبمقارنتهما يستبين أن ابن الراوندى يمتاز بالبسير على سُنَّة الكلام وبلغته يتكلم ، بينما يتناول الرازى مساوى الأديان بالطعن والنقد الشديد من وجهة نظر الفلسفة .

أما النظائر الحقيقية لكتاب « الزمرد » فنجدها فى مؤلف هو آخر ما يمكن تصورهما فيه ، وذلك هو الدفاع النصرانى المشهور الذى كتبه عبد المسيح الكندى . ومن الجائز ألا يكون هذا الكتاب هو الوحيد ، وأن توجد كتب أخرى فى هذا الباب تصلح المقارنة . ومع هذا كله فلم ينشر حتى اليوم إلا قليل من كتب التناظر بين النصارى واليهود والمسلمين^(٢) ،

(١) فى كتاب « أعلام النبوة » لأبى حاتم الرازى الاسماعيلى (انظر و . لفانوف ، دليل أدب الاسماعيلية » ص ٣٢ وقارن بذلك ، مجلة الدراسات الاسلامية سنة ١٩٣٣ ص ٤٨٥) . والمقصود هنا هو كتاب مخاريق الأنبياء لمحمد بن زكريا الرازى . وآمل أن أقدر على تقديم بحث فى هذا الكتاب .

(٢) انظر م . اشتينشيدر ، كتب التناظر والدفاع ، فى مجلة : « بحوث لمعرفة المشرق » المجلد السادس رقم ٣ . أما كتاب ي . فرتش ، الإسلام والمسيحية فى العصور الوسطى *E. Fritsch : Islam und Christentum in Mittelalter* (برسلاو ، سنة ١٩٣٠) الذى أشار إلى به الأستاذ شيدر ، فيبحث أولا وبالذات فى مناظرة المسلمين للمسيحية ، وهو لهذا لا يتعلق بموضوعنا . (قارن ر . اشتزمان ، R. Strothmann « مجلة المستشرقين لنقد الكتب OLZ » ، رقم ٨٧٢) . انظر كذلك ج . جراف Graf ، مناظرات النصارى للإسلام ، فى « الكراسات الصفراء » *Gelbe Hefte* سنة ١٩٢٦ ص ٨٢٥ وما يليها ، والكتب المذكورة هناك .

ولذا لم يكن بُدٌّ من الاختصار على هذا المؤلف وحده في بحثنا هذا .
 أما كتاب الكندي فقد طُبِعَ للمرة الأولى منذ عشرات السنين
 وقام بالبحث فيه موير^(١) . مؤلفه نسطوري يدَّعى أنه عاش في بلاط المأمون
 الذي لا بد أن تكون عواطفه نحو المخالفين في الرأي والعقيدة قد
 احتملت نقد المؤلف العنيف للإسلام . وأقدم شاهد على وجود هذا
 المؤلف ، البيروني ، الذي يذكره في تاريخه تحت عنوان : « جواب النصراني
 عبد المسيح بن اسحق الكندي على كتاب عبد الله بن اسماعيل الهاشمي^(٢) » .
 ولهذا فإن تحديد عصره التقريبي ممكن . غير أن هناك من الأسباب ما يجعلنا
 نشك في أنه أُلِّفَ في أول القرن الثالث . وسأبحث بعدُ في المسائل الأدبية
 المتعلقة بدفاع الكندي ، وأناقش أولاً سلسلة من الفقرات المتصلة بكتاب
 « الزمرد » عن قرب . أما فيما يتعلق بصلة هذه الفقرات ببعضها ببعض فأكتفي
 بأن أحيل إلى تصنيف محتويات الكتاب لدى موير .

يتحدث الكندي في عرضه لأعلام النبوة عن معجزات محمد (ص ٦٤
 وما يليها) . ولكن هذا الموضع عينه من كتاب « الزمرد » لم يحفظ لنا
 إلا باختصار (قطعة رقم ٨ ، ١١) ، ولهذا فنحن لانستطيع مقارنتهما مقارنة
 دقيقة . ومما يسترعى الانتباه أن أخبار المعجزات التي يرفضها الكندي إما
 لاضطراب في روايتها أو لاستحالة وقوعها في ذاتها ، هي عينها التي يذكرها
 ابن الراوندي في كتاب « الزمرد » . فأخبار الذئب الذي كلم أهاب بن
 أوس الأسلمي (ص ٦٤) ، وشاة أم معبد ، والشاة المسمومة والميضأة

(١) و . موير ، « دفاع الكندي » W. Muir: *The Apology of al-Kindi* لندن سنة ١٨٨٢ . انظر فيما يتعلق بكتب أخرى مادة : كندي ، للأستاذ ماسينيون
 في « دائرة المعارف الإسلامية » المجلد الثاني ص ١٠٩٧ — وأنا أستخدم النص تبعاً
 لطبعة القاهرة سنة ١٨٩٥ .

(٢) « التاريخ » Chronologie ، طبعة سخاو (لندن سنة ١٨٧٨) ص ٢٠٥ .

هذه الأخبار كلها يوردها المؤلف في تفصيل متناولا إياها بالتهكم المر^(١).
وصلة أخرى تتعلق بمسألة إعجاز القرآن (ص ٨٩). وعبارتها في هذا
متشابهة تماما ، مع هذا الفرق وهو أن ابن الراوندى يمتحن مسألة تفضيل
اللغة العربية على غيرها من اللغات بينما يُزعم الكندى بأنه عربى صريح
ويفسر تأثير القرآن بأن « الأنبساط والأسقاط والعجم والمغفلين والأغبياء
الذين لا معرفة لهم باللسان العربى » هم الذين ينخدعون بدعوى إعجاز
القرآن من ناحية نظمه^(٢).

ومما يسترعى النظر حقا نقد الكندى لشعائر الإسلام الواحدة تلو
الأخرى . إذ ينظر إليها تارة من وجهة نظر النصارى ، ويؤكد أن المسيح
ألفى شريعة موسى (ص ٩٨ وما يليها) : فالتحтан والوضوء الخ ليست
فرائض واجبا على الرء اتباعها ، وإنما أقصى ما تبلغ إليه أنها عادات
جارية^(٣). وطورا يناقض لوازم عقيدة العقل الإسلامية : والكندى يقف
طويلا عند هذه المسألة ؛ ولو أن العقل ليس هو نقطة الابتداء في منهجه في
التفكير ، كما هى الحال لدى ابن الراوندى ، فإن له مكانة عظيمة عنده .
وهأنذا أورد النقطة المتعلقة بالحج والبقاع المقدسة (ص ١٠٣
وما يليها) ، وهى تذكرنا بما يقوله ابن الراوندى .

« وأما دعوتك لى إلى حج بيت الله الذى بمكة ورمى الجمار والتلبية

(١) انظر الترجمة لدى موير ص ١٤ وما يليها .

(٢) « وإنما هذه الحججة المبهجة هى دعوى مدلسة تجوز على الأنباط والأسقاط
والعجم والمغفلين والأغبياء الذين لا معرفة لهم باللسان العربى ، وإنما هم فيه دخلاء » .
(٣) ص ١٠٠ : « فليس يفعل ذلك لأنه سنة واجبة وفريضة لازمة عليه لا يحل له
إلا القيام بها ، بل يفعله على سبيل العادة الجارية عند أهل الزمان والتشبه بأهل دهره
الذى هو مقيم بين أظهرهم » .

وتقبيل الركن والمقام ، فسبحان الله ما أعظم هذا الكلام ! لقد جئت بأمر
 فَرَرِيٍّ كأنك تكلم صبيّاً أو تخاطب غيباً أو تجادل عيماً ! فليت شعري أليس
 هو الموضع الذي عرفناه جميعاً حق معرفته ، ووقفنا على أصول أسبابه ،
 وكيف كانت القصة في ثباته وكيف جرى أمره إلى هذه الغاية ؟ أولاً تعلم أن
 هذا فعل الشمسية والبراهمة الذي يسمونه النَّسْكَ لأصنامهم بالهند ؟ فإنهم
 يفعلون في بلادهم هذا الفعل بعينه الذي يفعله المسلمون اليوم من الحلق
 والتعري ، الذي يسمونه الإحرام والطواف ببيوت أصنامهم إلى هذا الوقت
 على هذه الحالة . فلم تزد عليه أنت شيئاً ، ولا نقصت منه ذرة . فإنك أخذته
 بذلك الفعل ، الذي سمّيته النسك ، متمسكاً بتلك العادة محتذياً تلك السبل .
 إلا أنك تفعله في السنة مرة واحدة في وقت مختلف . وأولئك يفعلونه في
 السنة مرتين في دفعتين معروفتين عند دخول الشمس أولَ دقيقة من الحَمَلِ
 وهو الربيع ، وفي دخولها أولَ دقيقة من الميزان وهو الخريف . ففي
 الأول لدخول الصيف وفي الثاني لدخول الشتاء . فهم يُضَحُّون كما
 تضحى أنت ؛ وينسُكون كنسكك لأصنامهم وإنذارهم . فهذا سبب
 حبّك ونسكك ومقاميك تلك المقامات وفيمالك تلك الأعجوبات . وأنت
 وأصحابك عالمون أن العرب كانت تنسُك هذه الناسك وتفعل هذه الأفعال
 في قديم الزمان منذ بنيت هذا البيت . فلما جاء صاحبك بالإسلام لم يزد
 في هذه الأفعال ، ولا نقص منها شيئاً . غير أنه لبعد الشقة وطول المسافة

(١) انظر كذلك ص ٣٠ ، ٣١ ، ٣٦ ، ٤٩ ، ٩٣ ، ٩٨ ، ١٠٤ ، ١٢٨

في منتصفها ، ص ١٣٠ في أعلاها . وفكرة « العقل » هنا مأخوذة بمعنى معتزلي
 (انظر بعد في مستهل الفصل التاسع من هذا البحث) كما يستخدم كتاب الكندي
 غالباً اصطلاحات المعتزلة التامة التكوين في القرن الثالث .

وتخفيف المؤونة ، جعله حجة واحدة في السنة . وأسقط من التلبية ، ما كان فيه شناعة ، والقصة هي تلك القصة بعينها التي تفعلها السَّمْنِيَّة^(١) والبراهمية ببلاد الهند إلى هذه الغاية ، وتنسك فيها لأصنامها . وإني لأستصوب قولاً لعمر بن الخطاب ، وقد وقف على الركن والمقام ، فقال : « والله لأعلم أنكما حجران لا تنفعان ولا تضران ؛ ولكني رأيت رسول الله يقبلكما ، فأنا أقبلكما كذلك » . فإن كان الرواة الصادقون الذين رووا هذه الرواية عنه كذّبوا عليه فقد صدقوا في ما حكوه عن هذين الحجرين ، وإن كانوا صدقوا عنه أنه قال ذلك فلقد قال قولاً حقاً . فكيفما أردت القول أيها الحبيب لم يخرج عن قانون الحق . فأما ما يريد العائب أن يعيب به من يخلق شعر رأسه ويتمرر ويعدو ويرمي بالجسمرات ، فهذا فعل من قد غرب عقله وأنكر فهمه ، ومن يتخبطه الشيطان فقد نجد مساعاً للعيب وموضعاً للثلب . ولقد احتجاجنا لكم عند من ثلبكم بهذا وقلنا إنما يفعلونه من جهة التعبد وليس في التعبد عيب ، فأجابنا أن الله عز وجل حكيم ولم يتعبد خلقه بالسنن الفاحشة الشنيعة التي تنفّر الطباع منها ويستسمجها العقل ، بل بالسنن التي يستحسنها العقل ويفضلها ... فهل ترى أصلحك الله ورضي عنك أن تدعوني إلى مثل هذا الذي تستشنع البهائم وتستقبح فعلاً ؟ فإني أظن بغير شك أنها لو سئلت فأذن لها في النطق لأخبرتنا بقبح هذه الأفعال واستشنعها إياها وأعلمتنا

(١) في الأصل : الشمسية ، ويمكن تفسيرها بمعنى عبادة الشمس ، ولكن الأرجح والأوضح أن تقرأ بدل « الشمسية » « السمنية » أو « الشمنية » Σαμναίοι . ويذكر المؤلف اسم « سمائية » بجانب « براهمة » عند سرده للفرق المختلفة ص ١٢٩ ؛ وإملاؤه يجب علينا أن نقرأ هناك أيضاً « السمانية » . — وهذه المواضع تتصل بأقواله الكثيرة في تاريخ الأديان ؛ تلك الأقوال التي تعتمد على كتابات معتزلة القرن الثالث في تاريخ الأديان .

لو أجبنا إلى دهوتك أنا قد ظلمنا تمييزنا وطباعنا ... وأما قولك أنك تنظر إلى حرم رسول الله وتشاهد تلك المواضع المباركة العجيبة ، فقد صدقت أكرمك الله في قولك إنها مواضع عجيبة ! وأي عجب أعجب من تلك المواضع عند ذوى العقول والتمييز التي يرتكب فيها ما يرتكب من ظلم العقل والتمييز الذي فضل الله به الإنسان على سائر البهائم وأنعم به عليه !» (١) .

وهذه القطعة تذكرنا كثيراً بما يقوله ابن الراوندى فى القطعة رقم ٥ من كتاب « الزمرد » ، حتى يكاد المرء يشعر بأنه يميل إلى الزعم بأن إحداهما تعتمد على الأخرى من الوجهة الأدبية . والاختلاف الرئيسى هو فى أن البراهمة يبدوون لدى ابن الراوندى كممثلين لمذهب العقل ، بينما يتحدث الكندى عنهم وعن السمنية بوصفهما فرقتين صَفَّدتهما الشعائر الدينية وأوامرها . والنظائر تذهب إلى أبعد من ذلك . فى القطعة رقم ١٣ يستخر ابن الراوندى قائلاً لِمَ لَمْ يَأْتِ الملائكة لمعونة المسلمين فى يوم أُحُد ، ويعرض الكندى (ص ٤٤ وما بعدها) فى تهكم شديد غزوات النبي التى ليست إلا غارات للسلب والنهب ، كما هى عادة العرب . أما انتصار بدر الذى يشير إليه ابن الراوندى أيضاً فيتناساه الكندى عمداً ، لكنه يكتب عن هزيمة أُحُد فى تفصيل (ص ٥٠ = ص ٥٥ من طبعة القاهرة سنة ١٩١٢) :

« فأما غزوة أُحُد وما أصيب فيها من كسر رباعيته السفلى اليمنى وشق شفته وتلم وجنته وجبهته ، الذى ناله من عتبة بن أبى وقاص وما علاه به ابن قبيصة الليثى بضربة قطعت إصبعه ، فهذا خلاف الفعل الذى فعله الرب مخلص العالم ، وقد سلَّ رجلٌ بحضرته على رجلٍ سيفاً فضربه على أذنه

(١) [من ص ١١٣ — ١١٦ ، طبعة القاهرة سنة ١٩١٢ — مع بعض تصحيحات للنص من عندنا] .

فاقتاعها . فلما نظر المسيح مخلصنا إلى ذلك من فضله عمد إلى الأذن فردها إلى موضعها فمادت صحيحة كالأخرى (لوقا ٢٢ : ٥) ؛ وإلا حيث أصاب يد طلحة ما أصابها وقد وقاه بنفسه فلو دعا ربه فرد يده إلى ما كانت عليه من صحتها لكانت هذه من إحدى علامات النبوة . وأن كانت الملائكة^(١) عن معونته ووقايته من كسر ثنيتته وشق شفته ودمى وجهه ... ؟ » .

وأخيراً فلنقارن كذلك قطعة من كتاب آخر إلحادي لابن الراوندى هو كتاب « الدامغ » ، بفقرة مماثلة لها فى « رسالة » عبد المسيح الكندى . فإن من القطع التى حفظها لنا ابن الجوزى (فى كتابه « المنتظم فى التاريخ ») من كتاب « الدامغ » القطعة الآتية : « ولما وصّف (مجد فى القرآن) الجنة قال : فيها أنهار من لبن لم يتغير طعمه (سورة ٤٧ : ١٥) وهو الحليب ، ولا يكاد يشتهيهِ إلا الجائع ؛ وذكر العسل ، ولا يطلب صِرْفاً ؛ والزنجبيل ، وليس من لذيذ الأشربة ؛ والسندس ، يفرش ولا يلبس ؛ وكذلك الاستبرق ، الغليظ (سورة ٤٤ : ٥٣) من الديباج . قال ومن تخايل أنه فى الجنة يلبس هذا الغلظ ويشرب الحليب والزنجبيل ، صار كعروس الأكراد والنبط » . وإنا لنجد مثل هذه الأفسكار لدى الكندى (ص ٩١) : « فلا تظلم ، أصلحك الله ، عقلاًك وتبخس تمييزك حقه بغلبة سلطان الهوى الجائر والعصبية . فإنه إنما يجوز مثل هذا على الأغمار والجهال والآفنين وأهل النقص فى الرأى الذين لا عقل لهم ولا معرفة عندهم ، ولم يتخرجوا بمطالعة الكتب ومعرفة أصول الأخبار المتقدمة ، فهم همج كأجلاف الأعراب المعتمدين لأكل الضب والحرباء ؛ قد ربوا على الفقر والمسكنة وشقاء العيش

(١) يشبه مايقوله فى ص ٤٦ : (ص ٥١ من طبعة سنة ١٩١٢) : « فإرأيت اصراً من الملائكة أعانهم » .

في البوادي والبراري تسفحهم سائم الصيف وزمهرير الشتاء وهم في غاية الجوع والعطش والعري . فحيث لوح لهم بذكر أنهار خمر ولبن وأنواع الفاكهة واللحم الكثير والأطعمة والجلوس على الأسرة والالتكاء على فرش السندس والحريير والاستبرق ونكاح النساء اللواتي هن كاللؤلؤ المسكنون واستخدام الوصائف والوصفاء والماء المعين المسكوب والظل الممدود التي هي صفات منازل الأكاسرة ، وقد وقع هذا في خلدِهم — وكان بعضهم قد رأى ذلك في اجتيازهم ومسيرهم إلى أرض فارس — فاستطاروا فرحاً وظنوا أنهم قد نالوه فعلا عند سماعهم إياه قولاً وظفروا به فحملوا نفوسهم على محاربة أهل فارس لأخذ ذلك منهم وظفروا به .. فحاربوا أمة نجسة قدرة كانت قد طغت على الله وتجبرت فسلط جل وعز عليهم من لم يفكروا فيه قط فقتلهم ... وكذلك حكم الله وفعله بالقوم الظالمين ينتقم ببعضهم من بعض ، ومثل الأنباط والأسباط الذين لا خلاق لهم إنما غدوا بالشقاء وربوا مع البقر في السواد ... »

ولا أجسر على الفصل في مسألة عما إذا كانت صلة رسالة الكندي الوثيقة بكتاب « الزمرد » تقوم على رابطة أدبية : فهذه المسألة لا يمكن الإجابة عنها طالما لم تبحث رسالة الكندي من ناحية صحة نسبتها إليه بحثاً دقيقاً . أما موير ، أول من اشتغل بها ، فقد أيد صحتها على أساس الأدلة التاريخية ، وتبعه في ذلك كازانوفا^(١) وسيمون^(٢) ومنجانا^(٣) وغيرهم . وعلى العكس

(١) پول كازانوفا : « محمد ونهاية العالم » ، باريس سنة ١٩١٣ ص ١١٠ وما يليها

(٢) ج . سيمون : « الاسلام والتبشير المسيحي » ، جوترسلوسنة ١٩٢٠ ص ١٠

(٣) ١ . منجانا . دراسات ودبروك Woodbruke Studies ، في تقرير مكتبة

ريلند Bulletin of the John Ryland Library ، منشستر ، المجلد الثاني عشر

سنة ١٩٢٨ ص ١٤٨ وما يليها .

من ذلك قال ماسينيون في مادة « كندى » بدائرة المعارف الإسلامية (المجلد الثاني ص ١٠٩٧) بعدم صحتها مستدلاً على ذلك ببراهين ليست حاسمة تماماً . وكذلك يتساءل جراف^(١) عما إذا لم يكن هذا الكتاب منحولاً^(٢) . وليس لي أن أقطع برأى في هذا الموضوع إذ لا يستطيع ذلك إلا من له إحاطة تامة بالمسائل المسيحية العربية ومعرفة دقيقة بالمسائل الدينية من الناحية التاريخية . ومع هذا كله فإني أعتقد أن البحث الدقيق سيقدم لنا البرهان على أن رسالة الكندى هذه لم تؤلف ، كما تذكر الرسالة نفسها ، في أيام المأمون وإنما أُلِّفَت بعد ذلك بكثير فيما يقرب من مُبتدأ القرن الرابع . فإذا ما ثبت هذا البرهان وقام على أساس قويم فلن يقف شيء في طريق زعمنا أن مؤلف هذا الدفاع قد اعتمد على كتاب « الزمرذ » أو الكتب الإلحادية المشابهة له . أما إذا اعتبرنا النظائر الموجودة بين كتاب الزمرذ والرسالة وحدها ، فذلك لا يكفي تماماً لتحمل عبء مثل هذا البرهان . ويجب علينا أن نذكر أنه ليس لدينا إلا شذرات قليلة من كتاب « الزمرذ » ولو كان قد حفظ بأكمله ، إذاً لكثرت النظائر من غير شك .

أما إذا كان المؤلف قد أخذ حقاً عن كبار الملاحدة المسلمين في القرن الثالث فمن السهل تفسير حدة براهينه وعنفها ، تلك البراهين التي لا نكاد نجد لها

(١) ج . جراف : التناظر المسيحي ضد الاسلام ، في مجلة « الكراسات الصفراء » *Gelbe Hefte* سنة ١٩٢٦ من ٨٢٨ .

(٢) قارن أيضاً د . هـ بانث D. H. Baneth في مجلة « ترييس » (أورشليم) المجلد الثالث العدد ١ من ١١٥ الذي حاول أن يثبت عدم صحة الكتاب ببراهين جديدة . فهو يلاحظ أن الهاشمي في دفاعه عن الإسلام يظهر المسيحية في معرض حسن بينما يقلب المؤلف لرسالة الكندى قواعد الإسلام الثابتة . ولا نستطيع أن نفسر ذلك إلا على أساس أن مؤلف الرسالة الكندية قد شوه هذا الدفاع عن الاسلام . — ومن جهة أخرى أعتقد أن القراءة النزيهة لفدومة الكتاب تكفي للدلالة على عدم صحة « رسالة » الكندى .

نظيراً في كتب التناظر المسيحية . ونحن حينئذ بإزاء واقعة متشابهة ،
في الإسلام الحديث ، حيث يُهيب المدافعون عن الإسلام في استدلالاتهم
على انحطاط المسيحية بنقد الحضارة الأوروبية .

٧ - البراهمة في كتاب « الزمرد »

كان لكتاب « الزمرد » أثره الواضح في الإسلام . فبينما نُسِيَ اتجاهه
الخاصُّ نسياناً تاماً بقيت ذكرى إحدى مسأله محفوظة . ولم يكن لهذه
المسألة من قبل إلا دور ثانوي .

ذكرى ابن الراوندى مذهبه وآراءه على لسان البراهمة^(١) . واستحضار
بسيط لما نعرفه عن البراهمة وبخاصة ما يذكره المؤلفون المسلمون عنهم ،
يبين لنا إلى أى حد بعدت الصلة بين مذهب كتاب « الزمرد » ومذهب
البراهمة . ومن المحتمل كل الاحتمال أن ابن الراوندى لم يتصل اتصالاً مباشراً
بالمذاهب الهندية . ويقول البيروني - هذا العالم المسلم الوحيد الذي كان له إلمام تام
بأحوال الهند وضعه في كتاب « الهند »^(٢) - يقول هذا العالم في مقدمة كتابه^(٣)
إن المؤلفين الإسلاميين الذين كتبوا عن أديان الشعوب الأعجمية لم تكن
لديهم معلومات صحيحة ، وقد نقل كل منهما عن الآخر دون تحقيق ، اللهم
إلا إرانشهرى^(٤) الذي تحدث عن أديان الأمم المختلفة بطريقة خاصة واعتماداً
على بحثه الخاص . إلا أن أخباره مع ذلك عن الهند لا تتفق وما يتطلبه البحث

(١) انظر القطعة رقم ١ ، ٢ ، ٣ ، ١٩

(٢) كتاب « الهند » (تحقيق مالاهند من مقولة ، مقبولة في العقل أو مردولة) ،
طبعة سبغاو سنة ١٨٨٧ ، والترجمة سنة ١٨٨٨ .

(٣) ص ٦ من الترجمة

(٤) سأفصل القول عن هذا المؤلف في مناسبة أخرى .

العلمي . إذ قد اعتمد في ذلك غالبا على أقوال أحد المتقدمين عليه ألا وهو زُرْقَان^(١) . ولم يبق لدينا ويا للأسف شيء من مؤلفات إيرانشهرى ولا زرقان . غير أنه من الممكن أن يكون المعين الذي استقى منه المؤلفون الذين عاشوا قبل البيروني هو في النهاية هذين الرجلين .

ويفرد المسعودي في كتابه « مروج الذهب » فصلا خاصا عن مذاهب أهل الهند^(٢) ويذكر بخاصة اسمي كاتبين يظهر أنهما مصدر هذا الفصل وهما أبو القاسم (عبد الله بن أحمد) البلخي (الكعبي)^(٣) « كتاب عيون المسائل والجوابات » ، و (أبو محمد) الحسن بن موسى النوبختي^(٤) في كتابه « الآراء والديانات » . وكلاهما من رجال النصف الثاني للقرن الثالث أو أوائل القرن الرابع . وقد عرفنا قطعاً من كتاب النوبختي المذكور ، منذ زمن قليل عن طريق كتاب ابن الجوزي : « تلييس إبليس »^(٥) ؛ وقد طبعها هـ . رتتر في مقدمته لكتاب « فرق الشيعة » النوبختي^(٦) ومن بين هذه القطع قطعتان متعلقتان بالبحث في مذاهب أهل الهند بالتفصيل : إحداهما تصف رياضات صوفية^(٧) الهند

(١) مؤلف في الفرق مشهور ؟ اعتمد عليه الأشعري والبغدادى . قارن لوى ماسينيون ، رسالة في ... Essai ص ٦٤ .

(٢) المسعودي ، « مروج الذهب » طبع برييه دى مينار (باريس سنة ١٨٦١) الجزء الأول ص ١٤٨ وما يليها

(٣) معتزلى من الطبقة الثامنة (توفى سنة ٣١٩) ؛ انظر بعد ص ١٦٢

(٤) متكلم شيعى في أواخر القرن الثالث ؛ انظر بعد ص ١٦١

(٥) أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي : « نقد العلم والعلماء أو تلييس إبليس » (الطبعة الأولى بالقاهرة سنة ١٣٤٠) ؛ انظر ماسينيون ، مجلة العالم الإسلامى R M M ، المجلد السابع والحسين ص ٢٥٠ وما يليها .

(٦) « فرق الشيعة » للحسن بن موسى النوبختي (المكتبة الإسلامية Bibliotheca

Islamica المجلد الرابع ، استامبول سنة ١٩٣١) ض كب وما يليها .

(٧) قارن أيضا : « رسائل إخوان الصفا » (طبعة بمباي) ، المجلد الرابع ص ١١٢ .

ومجاهداتهم ، والآخرى ملخص لوصف مقالات البراهمة . ويشوقنا أن نقارن كلام النوبختي بأقوال ابن الراوندي عن البراهمة . ففي « تليس إبليس » ص ٦٩^(١) يقول المؤلف ما نصه : « قال أبو محمد النوبختي في كتاب « الآراء والديانات » : إن قوما من الهند من البراهمة أثبتوا الخالق والرسول والجنة والنار ، وزعموا أن رسولهم ملك أتاهم في صورة البشر من غير كتاب ... وأنه أمرهم بتعظيم النار ، ونهاهم عن القتل والذباح إلا ما كان للنار ، ونهاهم عن الكذب ، وشرب الخمر ، وأباح لهم الزنا ، وأمرهم أن يعبدوا البقر » . ولنضع هذه الفقرة — وهذه ملاحظة بين قوسين — إلى جانب ما يقوله الشهرستاني (« الملل والنحل » ، طبع كيورتن) ص ٤٥٠ — ٤٥١ عن الطوائف الهندية الآتية : الباسوية والياهووية والكابلية والبادونية . وهو حتى في التفاصيل يشابه نفس أسلوب قطعة النوبختي المذكورة آنفاً تماماً ، ولا بد أن يكون ملخصاً من كتاب « الآراء والديانات » أو يرجع إلى مصدر شبيه بهذه القطعة^(٢) . وربما كان جزء مما سذكركه بعد عن الشهرستاني مأخوذاً من نفس هذا المصدر .

(١) في الطبعة الثانية (القاهرة سنة ١٩٢٨) ص ٦٥ ؛ وفي طبعة رتر ص XXIII .

(٢) يظهر أن القطعة المتعلقة بالباسوية ليست ذكراً مفصلاً لتلك الفرقة التي تسمى غالباً لدى ابن الجوزي (النوبختي) باسم البراهمة . ونستطيع مقارنة القطع بوساطة هذه العبارة المكررة كثيراً : « زعموا أن رسولهم ملك على صورة بشر » . ومن الغريب أن ما أوردناه من كلام النوبختي متعلق بمذهب البراهمة ، بينما هو لدى الشهرستاني متعلق بالفرق التي يسميها باسم أصحاب الروحانيات التي يضعها في مقابل البراهمة . ولا نستطيع القطع بالسبب الذي من أجله كان هذا الاختلاف : أهو طريقة الشهرستاني في فصل الأشياء المتصلة ببعضها من أجل حبه لترتيب كتابه وتصنيفه ، أم هو أن ابن الجوزي أخطأ في الرواية ؟

ومن البَيِّن أن ما يقوله النوبختي عن البراهمة أقرب إلى الصواب مما يقوله ابن الراوندي . فالنوبختي لا يتحدث مطلقاً عن العقل بوصفه أُسْمِيَّ مَبْدَأً في الشئون الدينية ولا عن إنكار الكتب المقدسة . وهو يؤكد بشدة أن البراهمة يعرفون الرسل ، والشعائر الدينية التي يقدسونها ، في رأي المؤلف ، تتناقض مع ما زعمه ابن الراوندي من أن شعائر الأديان المنزلة مخالفة للعقل ومناقية . والبيروني يقول نفس هذا القول ، ينصف شعائر الطهارة وأوامر الطعام لدى البراهمة في فصول من كتابه فصل فيها القول تفصيلاً ويتحدث عرضاً عن أنبيائهم^(١) . وليس بين براهمة ابن الراوندي وبراهمة الهند الحقيقيين من صلة .

وعلى الرغم من هذا كله نجد لدى كثير من المؤلفين الإسلاميين أقوالاً عن مذهب البراهمة تتفق تماماً مع ما يذكره ابن الراوندي . ولدى الباقلاني^(٢) وابن حزم^(٣) والبغدادى^(٤) والغزالي^(٥) والطوسي^(٦) والذهبي^(٧) وغيرهم

(١) الترجمة ، الجزء الأول ص ١٠٦ .

(٢) « إيجاز القرآن » (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٩) ص ١٠ : « وقد قصر قوم في هذه المسألة حتى أدى ذلك إلى تحوّل قوم منهم إلى مذاهب البراهمة فيها . ورأوا أن يحجز أصحابهم عن نصرته هذه المعجزة يوجب أن لا يستبصر فيها وجه لها الخ » .

(٣) « السِفْصَل » (طبعة القاهرة سنة ١٣١٧) ج ١ ص ٦٩ : « ذهبت البراهمة ... وهم يقولون بالتوحيد على نحو قولنا إلا أنهم أنكروا النبوات . وعمدة احتجاجهم في دفعها أن قالوا : لما صح أن الله عز وجل حكيم ، وكان من بعث رسولا إلى من يدري أنه لا يصدقه ، فلا شك في أنه متعنت عابث ، فوجب نفي بعث الرسل عن الله عز وجل ، لنفي العبث والعنت عنه . وقالوا أيضا : إن كان الله تعالى إنما بعث الرسل إلى الناس ليخرجهم بهم من الضلال إلى الإيمان ، فقد كان أولى به في حكمته وأتم لمراحه أن يضطر العقول إلى الإيمان به . قالوا : فبطل إرسال الرسل على هذا الوجه أيضا . ومجىء الرسل عندهم من باب الممتنع » . وقد ترجم هذه الفقرة أسين بلاثيوس في كتابه ، « ابن حزم القرطبي » (مدريد سنة ١٩٢٨) الجزء الثاني ص ١٨٢ .

يسمى البراهمة باسم «من يفكرون النبوة» فحسب . ونجد لدى الشهرستاني

== (٤) «الفرق» بين (طبعة القاهرة سنة ١٩١٠) ص ٣٣٢ : «وقالوا (أي أهل السنة والجماعة) في الركن السابع المفروض في النبوة والرسالة يائيات الرسل من الله تعالى إلى خلقه خلاف قول البراهمة المنكرين لهم مع قولهم بتوحيد الصانع» . انظر كذلك نفس الكتاب ص ٣٤٨ و ص ١١٤ .

(٥) انظر أسين بالاتيوس ، الغزالي : عقيدته وأخلاقه وتصوفه (سرقسطة سنة ١٩٠١) ص ٢٧٩ تعليق ١ . انظر كذلك الغزالي ، «فصل التفرقة» (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٣ في مجموعة «الجواهر الغوالي») ص ٥٥ : «والبرهمي كافر ... لأنه أنكر مع رسولنا سائر المرسلين» .

(٦) انظر ماكس هورتن : «مذاهب المتكلمين النظرية في الإسلام» (يون سنة ١٩١٢) ص ٩٢ : «إن الأنبياء يعلمون إما ما هو موافق للعقل وحيثئذ فلا لزوم لهم ، وإما ما هو مناقض للعقل وحيثئذ فأقوالهم غير مقبولة . وفي كلا الحالين لا لزوم لهم» . — قارن أيضا مكس هورتن : *Die spekulative und positive Theologie des Islam* (Leipzig 1912) ص ٨٦ ، ٨٧ .

ولا يناسب هذا المقام ما ذكره الجاحظ في كتاب الرد على النصارى (٣ ثلاث رسائل للجاحظ ، طبع فنكل ، القاهرة سنة ١٩٢٦) ص ٢٤ س ٣ وما بعده ، عن أهل الهند أنهم لا يمكن الاستشهاد بهم على نبوة محمد أو المسيح ، لأنهم لم يسمعوا بهما مطلقا . وما يقوله الجاحظ في مكان آخر في كتابه «حجة النبوة» المطبوع بهامش طبعة «الكامل» للبرد (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤) ج ٢ ص ٤٤ مختلف عما نحن بصددده تمام الاختلاف : ... ونحن قد نجد اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة والدةهرية وعبيد البددة (في الأصل المطبوع : المبدرة ؛ ويقصد البوذية) يكذبون النبي صلى الله عليه وسلم وينكرون آياته وأعلامه . «ولفظ «عباد البددة» الذي يترجمه ريزر O. Reser (مقتبسات وتراجم عن كتب الجاحظ البصري اللغوي المتكلم [١٥٠ — ٢٥٠ هـ] مع مصوس لم تطبع بعد ، ج ١ [اشتوتجارت سنة ١٩٣١] ص ١٢٩) لعله يجب ترجمته بلفظ «عبدة الأوثان» فحسب . — وهذا التصحيح مهم لأنه لم يوجد موضع فيه ذكر البراهمة بحسبانهم منكري النبوات أقدم من كتاب «الزمرذ» لابن الراوندي — انظر كذلك «رسائل إخوان الصفاء» (طبعة بمباي) ج ٤ ص ١٩٦ ، ١٩٨ .

(٧) انظر بعد ص ١٤٨ تعليق ٤ . وانظر كذلك ت . دي بور : «تاريخ الفلسفة الإسلامية» (اشتوتجارت سنة ١٩٠١) ص ٩٢ ؛ يوليوس جوتمان J. Guttman : «فلسفة اليهود» *Die Philosophie des Judentums* (برلين سنة ١٩٢٣) ص ٥٩ ، ٩١ .

ولدى ابن الجوزى ملاحظات كثيرة على البراهمة لابد لنا من فحصها
فحصاً دقيقاً .

قال الشهرستاني (١) :

« إلا أن هؤلاء البراهمة انتسبوا إلى رجل منهم يقال له برهام قد مهد
لهم نقي النبوات أصلاً وقرر استحالة ذلك في العقول بوجوه ، منها أن قال :

١ — إن الذى يأتى به الرسول ، لم يخل من أحد أمرين : إما أن يكون
معقولا ، وإما أن لا يكون معقولا . فإن كان معقولا فقد كفانا العقل التام
بإدراكه والوصول إليه ؛ فأى حاجة لنا إلى الرسول ؟ وإن لم يكن معقولا
فلا يكون مقبولا : إذ قبول ما ليس بمعقول ، خروج عن حد الإنسانية ،
ودخول في حد البهيمية :

٢ — قد دل العقل على أن الله تعالى حكيم ، والحكيم لا يتعبد الخلق
إلا بما يدل عليه عقولهم . وقد دلت الدلائل العقلية على أن للعالم صانعاً
قادراً حكماً وأنه أنعم على عباده نعماً توجب الشكر ، فننظر في آيات خلقه
بعقولنا ونشكره بآلائه علينا . وإذا عرفناه وشكرنا له ، استوجبنا ثوابه .
وإذا أنكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه . فما بالنا نتبع بشراً مثلنا ؟ فإنه
إن كان يأمرنا بما ذكرناه من المعرفة والشكر ، فقد استغنينا عنه بعقولنا ؛
وإن كان يأمرنا بما يخالف ذلك ، كان قوله دليلاً ظاهراً على كذبه .

٣ — قد دل العقل على أن للعالم صانعاً حكماً ، والحكيم لا يتعبد الخلق
بما يقبح في عقولهم . وقد وردت أصحاب الشرائع بمستقيحات من حيث

(١) كتاب « الملل والنحل » ، طبع كيورتن (لندن سنة ١٨٤٦) ؛ طبعة
جديدة ، إيبسك (١٩٢٣) ص ٤٤٥ وما يليها .

العقل : من التوجه إلى ~~الشيء~~ ^{الشيء} في العبادة ، والطواف حوله ، والسمي ورمي الجمار ، والإحرام والتلبية وتقبيل الحجر الأصم ؛ وكذلك ذبح الحيوان وتحريم ما يمكن أن يكون غذاءاً ^{للإنسان} وتحليل ما ينقص من بنيته ، وغير ذلك . كل هذه الأمور مخالفة لقضايا العقول .

٤ - إن أكبر الكبائر في الرسالة اتباع رجل هو مثلك في الصورة والنفس والعقل يأكل مما تأكل ويشرب مما تشرب ، حتى تكون بالنسبة إليه بكهاده يتصرف فيك رفماً ووضعاً ، أو كحيوان يصرفك أماماً وخلفاً ، أو كعبد يتقدم إليك أمراً ونهياً . فبأى تمييز له عليك ، وأية فضيلة أوجبت استخدامك ؟ وما دليله على صدق دعواه ؟ فإن اغتررت بمجرد قوله فلا تميز لقول على قول ، وإن انحسرت بحجته ومعجزته فعندنا من خصائص الجواهر والأجسام ما لا يحصى كثرة ، ومن المخبرين عن مغيبات الأمور من لا يساوى خبره . قالت لهم رسلهم إن نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده .

ولا أحسبني مخدوعاً إن زعمت أن مقالات المؤلفين المذكورين آنفاً استقيت من نفس العين الذي استقى منه مقال الشهرستاني هذا . هذا إلى أن الأقوال الموجودة لدى الشهرستاني هي بعينها تلك التي يوردها ابن الراوندي . فعبارة الشهرستاني الأولى ، تلك التي يوردها الطوسي وابن الجوزي بصيغة مشابهة ، تناظر بالضبط ما هو مذکور في القطعة رقم ٣ من كتاب «الزمرذ» . وهناك أيضاً يتحدث ابن الراوندي عن ضرورة معرفة نعم الله (الشهرستاني العبارة رقم ٢) ، بينما يوضح إنكار الأوامر الدينية الإسلامية (عبارة الشهرستاني رقم ٣) بنفس الأمثلة التي ذكرها ابن الراوندي في القطعة رقم ٥ . أما الطعن في المعجزات ورفع شأن العلوم (الشهرستاني : العبارة

رقم ٤ في نهايتها) ، فكتاب ابن الراوندى مملوء بذلك (انظر بمخاطبة القطعة رقم ١٧) . وفي القطعة رقم ١٦ ، يشير ابن الراوندى ، على الأقل جزئياً إلى القول بأن الأنبياء ليسوا إلا بشرأ وعلى ذلك لا يمتازون على بقية الناس في شيء (الشهرستاني ، ابتداء العبارة الرابعة) ^(١) . وقدما يُشَكِّك في أن أقوال الشهرستاني ترجع على الأقل عن طريق غير مباشر إلى مذهب البراهمة المفصل في كتاب « الزمرد » .

وفي كتاب « تلييس إبليس » لابن الجوزى ما يؤيد ما ذهبنا إليه ^(٢) : فهناك ست شبهات على الأديان المنزلة تذكر على لسان البراهمة دون أن يكون هناك جديد على ما يقوله الشهرستاني ^(٣) .

(١) قارن أيضاً اتفاقهم في المصطلحات وبخاصة في « مغيبات الأمور » (شهرستاني : ص ٤٤٦ س ٨) .

(٢) أدين بالإشارة إلى هذا الموضع الاستاد ه . ه . شيدر .

(٣) أقوال البراهمة كما يذكرها ابن الجوزى هي : « قال المصنف : وقد آلفى إبليس إلى البراهمة ست شبهات :

(الشبهة الأولى) : استبعاد اطلاع بعضهم على ما خفي عن بعض فقالوا : « ما هذا إلا بشر مثلكم » ، والمعنى ، وكيف اطلع على ما خفي عنكم ؟

(الشبهة الثانية) : قالوا : هلا أرسل ملكاً ؟ فإن الملائكة إليه أقرب ومن الشك فيهم أبعد ، والآدميون يحبون الرياسة على جنسهم فيوقع هذا شكاً ؛

(الشبهة الثالثة) : قالوا : نرى ما تدعيه الأنبياء من علم الغيب والمعجزات وما يلقي إليهم من الوحي يظهر جنسه على الكهنة والسحرة . فلم يبق لنا دليل نفرق به بين الصحيح والفساد .

(الشبهة الرابعة) : قالوا : لا يخلو إلا أن تحيى الأنبياء بما يوافق العقل أو بما يخالفه . فإن جاءوا بما يخالفه ، لم يُقبل ، وإن جاءوا بما يوافق العقل فالحقل يغني عنه .

(الشبهة الخامسة) : قالوا : قد جاءت الفرائع بأشياء ينفر منها العقل ، فكيف يجوز أن تكون صحيحة ؟ من ذلك إيلام الحيوان .

(الشبهة السادسة) : قالوا : ربما يكون أهل الفرائع قد ظفروا بخواص من حجارة وخشب .

ورواية ابن الجوزي تختلف عن رواية الشهرستاني اختلافاً شكلياً
فحسب ، إذا ما استثنينا أن الشهرستاني أكثر تفصيلاً وأنه يبدو في نقله
معتمداً على مصادر أقدم . هذا الاختلاف الشكلي ينحصر في أن ابن الجوزي
يرد على أقوال البراهمة بردود طويلة بينما لا نجد من ذلك شيئاً عند
الشهرستاني . وعلى الرغم من هذا كله فلعل الشهرستاني قد عرف مثل
هذه الردود ، ولكنه تركها . إذ أنه بعد ذكره لبراهين البراهمة الأربعة
أورد فقرة فيها يدافع أنبياء الأديان المنزلة عن أديانهم وفيها يجيبون بخاصة
على البرهان الأخير . أفليس لنا أن نزعّم أن الشهرستاني قد استقى آراءه
عن البراهمة من مؤلف فيه الرد على هذه الآراء بطريقة مشابهة لما هو
لدى ابن الجوزي ؟ أما أن الشهرستاني لا يورد بمصدره بتمامه وإنما يقدم لنا
ملخصاً عنه ، فذلك يتضح من كلمة : « رسلهم » (ص ٤٤٦ س ٨) التي
هي هنا معلقة في الهواء^(١) .

وهذا عينه يقال في فصل ابن الجوزي عن البراهمة . فهو يدل دلالة
واضحة على أنه مأخوذ من كتاب قديم اعتمد بدوره في عرضه لمذهب البراهمة
على ابن الراوندي بطريق غير مباشر على الأقل . وأهم مصدر لكتاب
« تلبيس إبليس » أبو الوفاء علي بن عقيل^(٢) (المتوفى سنة ٥١٣) ، الذي يذكر
مراراً بهذا الكتاب . ولكن تتلو شبهات البراهمة الست والرد عليها فقرة
تبتدى بقوله : « قال أبو الوفاء علي بن عقيل » . لذا يميل المرء إلى الاعتقاد

(١) ومما هو جدير بالملاحظة أن الآية : ما هذا إلا بشر مثلكم (سورة ٢٣
آية ٣٤) توجد لدى ابن الجوزي في براهين البراهمة ، بينما الشهرستاني يذكرها في
الدفاع عن الأنبياء بشكل مغاير بعض الشيء .

(٢) انظر هـ . رتر ، مجلة « الإسلام » المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠)

ص ١٠ تعليقات رقم ٣ .

بأن فصل البراهمة كله لنفس المؤلف السابق الذكر في الوقت الذي فيه يحيط بكلمتا القطعتين (فصل البراهمة والجزء الذي يليه مباشرة) اقتباسان كبيران من النوبختي متعلقان بالبراهمة «الحقيقيين». فكان رواية النوبختي المتحدة قد فصمت عراها القطعة التي توسطت بينها ، والتي وجدنا من قبل أنها تكون وحيدة .

والجزء المروي عن ابن عقيل هو في محتواه تال لقطعة البراهمة . إذ فيه يتحدث عن الملاحدة الذين يجحدون الأنبياء ويضعونهم في صف السحرة والمخرقين . وإلا فإن هذا الجزء خارج عن تأليف كتاب «تلبيس إبليس» . ولو أن الخصم اللدود لابن الجوزي في هذا الكتاب هم حقاً الصوفية ، فإن الرد الوافي عليهم يبتدىء أولاً ص ١٩٥ . والفصل السابق يتعلق بالمذاهب الباطلة للطوائف المختلفة من السوفسطائيين والفلاسفة والدهريين والثنوية وعبدة الأوثان والنار وجاحدى النبوات (أى البراهمة) واليهود والنصارى والصابئة والمجوس والفرق الإسلامية الخ . فليس في هذا الجزء الأول من الكتاب موضع يتحدث فيه عن الصوفية . ولا يشذ عن هذا إلا الجزء المروي عن ابن عقيل ، والذي ذكرناه آنفاً . أما في الجزء الثانى فيتحدث عن الصوفية الذين يجسرون على مساواة كرامات الصوفية بمعجزات الرسل ، وما كان لهذه الحقيقة أن تسترعى النظر إذا لم تكن متلازمة مع سياق النص فيما بعد .

وفي ص ٣٨٩ يتكلم كتاب «تلبيس إبليس» عن طائفة من الصوفية

(١) «تلبيس إبليس» ص ٦٩ ؛ ص ٧٤ وما يتلوها ؛ وفي هذا الموضع الأخير لا يذكر النوبختي بوصفه مؤلفاً إلا في النهاية (ص ٧٥ س ٢) ولكن بمقارنته مع المسعودي في مروج الذهب ج ١ ص ١٥٦ (الذى أشار إليه رتر في مقدمته لكتاب فرق الشيعة ص XVII) يتضح أن هذا الموضع كله مأخوذ عن النوبختي .

تجسد النبوة، وبلى ذلك كلام طويل عن هؤلاء الصوفية الذين يهتمون سلطان الأوامر والنواهي الدينية وعنها ينحرفون. وأقوالهم مشروحة في شبهات ست يُردُّ عليها في تفصيل. وعند نهاية هذا الجزء (أسفل ص ٣٩٥) يروى من جديد عن ابن عقيل. ولا يعني هذا محتوى هذه القطعة في هذا المقام. وعلى هذا فاتفق هذا الفصل في التأليف مع الفصل عن البراهمة (ص ٧٠ وما يليها) حتى في التفاصيل لا يدع مجالاً للشك في أن هذين الجزئين متصلان ببعضهما ببعض. وابن عقيل الذي يجب علينا أن نَعُدَّه في يقين المصدر العام لما كتبه ابن الجوزي يذكر البراهمة كنظير لمن تحدث عنهم من الصوفية الإباحية الذين يجحدون النبوة. إذ قد رُوي عن البراهمة شيء من هذا القبيل^(١).

وصلنا إذاً في شيء من التحايل إلى تأييد ما ذهبنا إليه، من أن فصل ابن الجوزي عن البراهمة يرجع إلى ابن عقيل. وعلينا الآن أن نمنع النظر في الجزء التالي لفصل البراهمة، وهو المرويُّ عن ابن عقيل (ص ٧٢). في السطر الثالث مباشرة لا يعترضنا إلا اسم «ابن الراوندي ومن شاكاه كابي العلاء»^(٢)، بوصفه أكبر ممثل لجاحدى النبوة. وليس من شك في أن أبا العلاء المذكور هو أبو العلاء المعري. وقرن اسم أبي العلاء هنا باسم ابن الراوندي يدل دلالة واضحة على الأسباب التي من أجلها ذكر ابن الراوندي هناك. ولقد كان المعري في حياته متهما بتشييعه للمذاهب الهندية^(٣). إذاً.

(١) لعل البيروني أول من قارن المذاهب الصوفية بالمذاهب الهندية؛ انظر كتاب الهند للبيروني، في الفهرست تحت كلمة التصوف Sufism.

(٢) انظر كذلك «تليس إبليس» ص ١١٨ حيث يذكر ابن الراوندي والمعري سوياً.

(٣) انظر بعد ص ١٤٨ تعليق رقم ٤ وخصوصاً الموضع الموجود لدى الذهبي.

فذكر ابن الراوندى فى هذا المقام يدل على أن ابن عقيل كانت لديه ذكرى غامضة على الأقل لما هو معروف من أن ذكر البراهمة بوصفهم منكرى النبوة إنما يرجع إلى ابن الراوندى . ولقد أخذ ابن عقيل كالشهرستانى من قبل (هو وغيره) آراء البراهمة كما هى مشروحة فى كتاب الزمرذ على أنها صحيحة ، واعتقد أن ابن الراوندى كان يقول بها مادام قد عرضها ودافع عنها^(١) .

ويتفق مع هذا بالدقة ذكر ابن الجوزى فى كتابه «المنتظم فى التاريخ»^(٢) اسم ابن عقيل كراوية عن كتاب «الزمرذ» . وسنبحث بعد عن أى طريق وصل كتاب «الزمرذ» إلى ابن عقيل . ويكفى هنا أن نقول إن ابن عقيل عرف كتاب «الزمرذ» حقيقة ، وعنه أخذ من أقوال البراهمة .

غير أن نص كتاب «تليس إبليس» يثير مسألتين أيضا :

١ — هل أقوال البراهمة هنا مأخوذة بنصها عن كتاب «الزمرذ» أم أن ابن عقيل أورد معنى أقوال البراهمة تقریباً فى اختصار شديد ؟

٢ — هل الرد المفصل على الشبهة السادسة من شبه البراهمة لابن عقيل

نفسه أم أخذه عن مؤلف قديم ؟

أما عن السؤال الأول فالجواب سهل . فقارنة قصيرة بنص الشهرستانى تدل على أن ابن عقيل أوجز أقوال البراهمة بإيجازاً شديداً نازعاً منها قبل كل شيء تلك الصبغة الجدلية المضادة للإسلام . ويدل على هذا

(١) قارن الكلمات الأولى من هذا الجزء : «صبئت قلوب أهل الإلحاد لانتشار كلمة الحق وثبوت الشرائع بين الخلق والامتنال لأوامرها ، كابن الراوندى ومن شاكلة كآبى العلاء» .

(٢) مجلة «الإسلام» ، المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) ص ٣ س ٩ —

انظر القطعة رقم ٢١ .

الاتجاه دلالة واضحة العبارة رقم ٥ المتعلقة بأوامر الدين المنافية للعقل . وفي
الموضع الناظر (العبارة الثالثة) لدى الشهرستاني يورد المؤلف كأمثلة على
ذلك مجموعة من الأوامر الدينية الإسلامية تنافي العقل على حسب مذهب
البراهمة . ويتفق هذا الإحصاء في تفاصيله مع نص ابن الراوندي (القطعة
رقم ٣) . أما ابن عقيل فقد أهمل ذكر الأمثلة وأورد مكانها^(١) عنصرا
يتلأثم كثيرا مع ما يعرفه عن مذهب البراهمة ، فهم يطعنون فيما أمرت به
الاديان من إيلام الحيوان . ومن المؤكد أن عبارة « إيلام الحيوان » ليست
مأخوذة عن ابن الراوندي . ولكنها من طابع أبي العلاء المعري الذي
يذكره ابن عقيل كملحد بجانب ابن الراوندي . ولقد قال المعري عن نفسه
في مكاتباته مع داعي الدعاة الفاطمي ، المؤيد في الدين^(٢) ، التي طبعها
مرجوليوت^(٣) ، وفي قصائد عدة إنه نباتي ، وإنه يحرم أكل اللحم وقتل
الحيوان عامة . والناس يرجعون هذا التفكير إلى ما كان للمعري من ميل
إلى المذاهب الهندية^(٤) . وتعبيره الخاص عن هذا المبدأ الذي ينكره هو :

(١) ولهذا فإن عبارة : « من ذلك إيلام الحيوان » تظهر أنها مضافة من ناحية
النظم .

(٢) هذا هو بعينه مؤلف « مجالسنا » هذه ؛ ونص هذه المكاتبات محفوظ في
المجالس ، كما أشرنا إلى ذلك آنفا .

(٣) « مجلة الجمعية الآسيوية الملكية » سنة ١٩٠٢ — ٣٣٢ ، والنص مأخوذ
عن ياقوت ، « إرشاد الأريب » ج ١ ص ١٩٤ وما يليها ؛ انظر بعد ص ١٥٩ تعليق ٣ .

(٤) انظر فيما يتعلق بالمسألة برمتها : ر . ا . نكلسون ، « دراسات في الشعر
العربي » ص ١٣٦ وما يليها ؛ ومن بين المؤافين الإسلاميين انظر على الخصوص : الذهبي
في ترجمته للمعري في كتابه « تاريخ الإسلام » (طبعها ر . س . مرجوليوت في كتابه
رسائل المعري (Anecdota oxoniensis, Semitic Series, Part X, Oxford. 1898)
حيث يقول ص ١٢٣ ص ٢٦ وما بعده : « من عجيب رأي أبي العلاء تركه تناول كل ما كول
لا تفتته الأرض شفقة بزعمه على الحيوانات حتى نسب إلى التبرم ، وأنه يرى رأي =

« إيلام الحيوان » . وهو تعبير يصادفنا كثيراً في رسائله^(١) . وقد اتخذ ابن عقيل متذكراً أبا العلاء .

وهذا العنصر نفسه يظهر في رده على هذه المسألة (أسفل ص ٧١) التي تتعلق بأمر الدين بقتل الحيوان وأكل لحمه فحسب^(٢) . ومن هذا كله نستطيع أن نقول إن كل الردود على مقالات البراهمة هو لابن عقيل وأن نجيب بهذا المعنى على المسألتين الموضوعتين آنفاً .

ولكننا إذا أمعنا النظر أكثر في هذه الأجزاء المختلفة وصلنا إلى نتيجة أخرى هي أن ابن عقيل كانت لديه صورة للرد تصرف فيها بحرية لا تقل عن حريته مع أقوال البراهمة نفسها^(٣) .

== البراهمة في إثبات الصانع وإنكار الرسل وتحريم الحيوانات وإيذاؤها حتى الحيات والعقارب ؛ انظر كذلك مرجوليوت ، نفس الكتاب ص XXXVI ؛ ل . ماسينيون : « رسالة في أصل المعجم » Essai ص ٦ ؛ ومن الصعب أن نقطع برأى في مسألة مقدار صحة هذا القول . أما المعري نفسه فيقول في رسائله إلى داعي الدعاة إنه امتنع عن أكل اللحم منذ ثلاثين سنة من حياته لا لأسباب فلسفية أو دينية بل لأسباب صحية . ومن المؤكد أنه قابل في أثناء مقامه ببغداد أناساً امتنعوا عن أكل اللحم ، وليس للمرء أن يرجع في ذلك إلى تأثير هندي . ومن المعروف عن المانوية أنهم لم يكونوا يتغذون إلا بالنبات وأكبر شاهد على هذا أتباعها الذين عاشوا ببغداد . انظر الحياط ، كتاب « الانتصار » ص ١٥٥ س ١٤ ؛ الجاحظ ، « الرد على النصارى » (طبعة فنكل ، ثلاث رسائل » للجاحظ) ص ٢٠ س ١٠ — وفيما يتعلق بالنباتية المؤسسة على أساس فلسفي مع مذهب التناسخ انظر « رسائل إخوان الصفا » (طبعة عباي) الجزء الثالث ص ١٣٠ — انظر أيضاً لوى ماسينيون ، نفس الكتاب ص ٤٣ .

(١) « مجلة الجمعية الآسيوية الملكية » سنة ١٩٠٢ ص ٢٩٧ س ١٣ ؛ ص ٣٠١ س ٤ — كذلك الذهبي ، نفس الكتاب ص ١٣٠ س ٥ ؛ نفس المؤلف نقلاً عن القفطى : نفس الكتاب ص ١٣٠ س ٢٦ وما يليه .

(٢) تأمل خصوصاً ابتداء كلامه : « والجواب : أن العقل ينكر إيلام الحيوان بعضه لبعض ، فأما إذا حكم الخالق بالإيلام لم يبق للعقل اعتراض الخ » .

(٣) أما أن ابن الجوزي قد اعتدى على النص فذلك طاهر من قوله (ص ٧٢) =

وليس من المحتمل أولاً وبالذات أن يكون لدى مؤلف متأخر كابن عقيل نصُّ كتاب «الزمرذ» . وسنبين^(١) فيما بعد أنه منذ منتصف القرن الرابع لم يكن يُقَرَأ غير كتب خصوم ابن الراوندى المسلمين ، وخصوصاً المعتزلة منهم ؛ تلك الكتب التى فيها برد على كتبه التى تستعمل أيضاً لعرض مذهبه ، وابن الجوزى فى كتابه «المنتظم فى التاريخ»^(٢) يذكر لنا أن كتاب «الزمرذ» قد رد عليه أبو الحسين الحياط وأبو على الجبائى (المتوفى سنة ٣٠٣ هـ) . وكتاب الجبائى هو المصدر لما هو مرويٌّ عن كتاب «الزمرذ»^(٣) فى هذا الكتاب اعتماداً على ابن عقيل الذى يتفق مع كتاب الجبائى فى معنى تسمية كتاب «الزمرذ» بهذا الاسم وإليه يرجع فى كل اقتباساته من كتاب «الزمرذ»^(٤) .

ومن هنا يتبين أن ابن عقيل أخذ أقوال البراهمة عن كتاب الجبائى ، وكذلك أخذ جزءاً من ردوده التى يمكن إرجاع الكثير منها إلى مذهب المعتزلة . ومع هذا فيجب على المرء أن يكون حذراً فى حكمه ما دام تفكير المعتزلة ومصطلحهم سادا كل كتب الكلام المتأخرة ؛ ولهذا فإن هذا الفرض سابق لأوانه إلى أن يقوم عليه الدليل القاطع .

غير أنا نستطيع سوق هذا الدليل ، فى كتاب «المنتظم» اقتباس من كتاب «الزمرذ» يكاد يتفق فى محتواه مع قول من أقوال البراهمة فى «تلييس إبليس» . إذ يتفق رد الجبائى على العبارة : «إن الأنبياء وقعوا بكلمات

=س ١٣) لأنه قد مضى على ظهور الرسول ٦٠٠ سنة تقريباً . ولقد توفى ابن الجوزى سنة ٥٩٧ هـ ، بينما توفى ابن عقيل سنة ٥١٣ هـ .

(١) انظر بعد ص ١٦١ وما يليها .

(٢) مجلة «الإسلام» المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) ص ٣ س ٤ .

(٣) المجلة السابقة ص ٣ س ٩ .

(٤) سنين هذا بعد .

تجذب كما أن المغناطيس يجذب « (قطعة رقم ٢٣) ، الوارد في كتاب المنتظم ؛ أقول يتفق في كلماته الأولى مع الرد على الشبهة السادسة من شبه البراهمة ، المتعلقة بأعمال الأنبياء السحرية :

منتظم ص ٤ س ١١ وما يليه : تلبيسى إبليس ص ٧٢ س ٨ :

وهذا كلام ينبغي أن يستحي من ذكره : فإن العقاقير قد عرفت أمورها وجربت ، فكيف وقع هؤلاء الأنبياء بما خفي عن من انظر منهم ؟ !

والجواب : إن هذا كلام ينبغي أن يستحي من إirاده ، فإنه لم يبق شيء من العقاقير والأحجار إلا وقد وضحت خواصها وبان سترها . فلو ظفر واحد منهم بشيء وأظهر خاصيته ، لوقع الإنكار من العلماء بتلك الخواص ، وقالوا ليس هذا منك ، إنما هذه خاصية في هذا .

ولنرجع بعد هذا الاستطراد في بحث الأمور الشاقة المتصلة بمصادر فصل البراهمة بكتاب «تلبيسى إبليس» ، إلى موضوع هذا الفصل ألا وهو حياة براهمة كتاب «الزمرذ» في الكتب الإسلامية المتأخرة . وإلى الآن لم يكن المؤلفون الذين ذكرناهم آنفاً يذكرون على الخصوص إلا أقوال البراهمة في منافية النبوة للعقل وفي خلو شعائر الإسلام من المعنى . غير أن المؤلفين المتأخرين قد أخذوا نقد البراهمة لمعجزات النبي الذي ذكره ابن الراوندى في كتابه وعَدَّوه صحيحاً لا شك في أنه لهم (القطع رقم ٧ ، ٨ ، ١١) .

ففي الفصل الأول من كتاب «كمال الدين وإتمام النعمة في إثبات الغيبة وكشف الحيرة» للمتكلم الإمام أبي جعفر محمد بن علي بن بابويه^(١) (المتوفى

(١) انظر بروكلمان : ج ١ ص ١٨٧ .

سنة ٣٨١) يرد المؤلف على هجمات الفرق الإسلامية والزيدية خاصة ضد مذهب غيبة الأئمة الاثني عشر . وفي موضع منه يقارن المؤلف الخصم الذي يشك في معجزة الغيبة ، بالبراهمة الذين ينكرون جميعاً معجزات الأنبياء . وهأنذا أورد النص تبعاً للنسخة المطبوعة طبع حجر (سنة ١٣٠١ هـ) ص ٤٩ وما يليها :

« قال مخالفونا : إن العادات والمشاهدات تدفع قولكم بالغيبة . فقلت : إن البراهمة تقدر أن تقول مثل ذلك في آيات النبي صلى الله عليه وآله ، وتقول للمسلمين : إنكم بأجمعكم لم تشاهدوها ، فلملكم قلدتم من لم يجب تقليده ، أو قبلتم خبراً لم يقطع العذر . ومن أجل هذه الممارسة ، قالت عامة المعتزلة على ما يحكى عنهم : إنه لم تكن للرسول صلى الله عليه وآله معجزة غير القرآن . فأما من اعترف بصحة الآيات التي هي غير القرآن احتاج إلى أن يُطلق الكلام في جواز كونها ، بوصف الله تعالى ذكره بالقدرة عليها ثم في صحة وجود كونها على أمور قد وقعنا عليها ، وهي غير كثيرة الرواة . فقالت الأمامية : فازضوا منا مثل ذلك ؛ وهو أن نصحح هذه الأخبار التي تفردنا بنقلها عن أئمتنا عليهم السلام بأن تدل على جواز كونها بوصف الله تعالى ذكره بالقدرة عليها وصحة كونها بالأدلة العقلية والنكتائية والأخبار المروية المقبولة عند نقلة العامة » . ثم قال بعد ذلك :

« قال الجدلي : فنقول إنه ليس بإزائنا جماعة تروى عن نبينا صلى الله عليه وآله ضد ما تروى مما يبطله ويناقضه . أو تدعون أن أولنا ليس آخرنا . فيقال له : ما أنكرت من برهمن قال لك إن العادات والمشاهدات والطبيعات تمنع أن يتكلم ذراع مسموم مشوى وتمنع من انشقاق القمر وإنه لو انشق وانفلق (ص ٥٠) لبطل نظام العالم . وأما قوله ليس بإزائهم

من يدفع أن أولنا ليس كآخرنا فإنه يقال له الخ .

ومن الواضح أن ابن بابويه يرجع هنا في شيء من التصرف إلى مذهب البراهمة كما هو وارد في كتاب «الزمرذ»^(١) . ولعله حينما يذكر المعتزلة وأنهم لا يعترفون بمعجزة أخرى غير القرآن ، «على ما يُحكى عنهم» ، إنما يعنى دفاع خصوم البراهمة في كتاب «الزمرذ»^(٢) ، ذلك الدفاع الهزيل .

ومن الشيق أن نجد إحالات إلى براهمة كتاب «الزمرذ» خارج الكتب الإسلامية ، في كتب اليهود العرب . وقد أشار فرانتس ديلتش Frnnz Delitzsch في تعليقه على طبعة كتاب «عص خوس» لآرون بن إيليا القرآني (ألف سنة ١٣٤٦ م)^(٣) إلى طائفة من هذه المواضع . وهناك مسألة لها أهميتها وخطرها وهي أن سعديه جاؤن المتكلم الفيلسوف اليهودي قد تحدث عن البراهمة في أشهر كتبه المكتوب بالعربية وهو كتاب «الأمانات والاعتقادات»^(٤) . فهو حينما يقول في ص ١١٨ س ١٣ وما بعده : «لأنى سمعت بأن قوما يقولون : ليس بالناس حاجة إلى رسل وعقولهم تكفيهم أن يهتدوا بما فيها من الحسن والقبيح» ، إنما يقصد الإشارة إلى مذهب

(١) لعل المصدر الوسيط هو كتاب «فساد قول البراهمة» لأبي القاسم علي بن أحمد الكوفي الرافضي (المتوفى سنة ٣٥٢) ؛ قارن ، استرابادى ، «منهج المقال» (طهران سنة ١٣٠٢) ص ٢٢٥ ؛ النجاشي : «كتاب الرجال» ص ١٨٩ (قدمه إلى الأستاذ ماسينيون) .

(٢) انظر قبل ص ١١٤ .

(٣) ليبتسك سنة ١٨٤١ ص ٣٠٧ . وهو يتحدث عن البراهمة ص ١٠٦ .

(٤) طبع س . لاندواور ، ليدن سنة ١٨٨٠ - وقد طبعت ترجمة يهودا بن ملبون العبرية مراراً (انظر : ه . مالتير Malter ، سعديه جاؤن ، حياته ومؤلفاته ، فلادافيا سنة ١٩٢١ ص ٣٧٠ وما يليها) — وأنا أستخدم طبعة إسرائيل هاليقي . يوزيفوف سنة ١٨٨٥ .

البراهمة ، كما لاحظ من قبل جوتمان^(١) مُحيلاً إلى الشهرستاني^(٢) . وهو يذكرهم صراحة (ص ١٣٩) بمناسبة مهاجمته لمذهب « نسخ الشريعة » الإسلامي . وبعد أن يذكر سعديه طائفة من المذاهب ، اليهودية أيضا ، التي تقول بإمكان نسخ شريعة التوراة ، يقول : « ورأيت منهم من يقول : » إن قالت البراهمة إنا نقلنا عن آدم الأمر بلباس ملحم من صوف وكتان وبأكل المضيرة من لحم ولبن وبضمد الثور والحمار ، فليس لكم أن تنقلوا خبر رسول يحظرها لأن آدم قال لنا إنها لا تنسخ » . وهذه ، أرشدك الله ، دعاوى لا أصل لها ، وإنما هم الذين ادعوا للبراهمة . وإنما يدعون للبراهمة إباحة هذه الأشياء فقط ؛ ونحن أيضا مقرون بإباحتها حيث كانت وتقريب حظرها في العقول إذا كان الإنسان يجوز يمتنع منها من تلقاء نفسه لنفع يلحقه . ولو ذهب برهمن أن يدعى مستأنفا ما ادعوه له لم يسغ له ذلك ، لأن الناقل إنما يقول في كل يوم كمثل ما قاله به في أمسه وليس هو مثل المرتضى الذي يجوز له أن يقول : انكشف لي اليوم ما لم أقف عليه بالأمس » .

وليس لنا طبعاً أن نستنتج من هذا النص أن براهمة كتاب « الزمرد » كانوا يقولون بمذهب النسخ هذا . وسعديه نفسه يقول بعد أن ذكر أن خصوم اليهودية هم الذين وضعوا هذا المذهب على لسان البراهمة ، الذين اشتهروا منذ مؤلف ابن الراوندي بجاحدى النبوات ، أقول إن سعديا يذكر في صراحة أنه بصدد حجة اخترعت من أجل نصرته مذهبهم . ومع هذا فقد كان كتاب « الزمرد » موجهاً أولاً وبالذات ضد عقائد الإسلام ولم يكن من داع لابن الراوندي لتأييد مذهب المسلمين في نسخ الشريعة ببراهين جديدة ،

(١) يعقوب جوتمان : « فلسفة الدين عند سعديه » ، جيتنمن سنة ١٨٨٢

ص ١٤٠ J. Guttman : *Die Religionsphilosophie des Saadia*

والأرجح أنه هاجم هذا المذهب بيمينه . يؤيد ذلك ما ذكره اليافي^(١) من أن ابن الراوندى دافع عن مذهب اليهود في عدم إمكان نسخ الشريعة ضد مذهب المسلمين في نسخها . وعلى الرغم من هذا كله فإن فقرة سعديه ذات أهمية كبرى فيما يتعلق بحياة براهمة كتاب « الزمرد » من بعده . إذ ترفنا كيف اعتقد الناس في خرافة ابن الراوندى عن البراهمة وكيف توسع الناس في مذهب البراهمة المزعوم^(٢) .

وليس من شك في أن ابن الراوندى ، حينما يدع البراهمة يطعنون في الأديان المنزلة إنما يخفى تحت هذا القناع عقيدته الخاصة . غير أن هذا لا يفسر لنا اختيار ابن الراوندى للبراهمة كمثلين للعقلين وأحرار الفكر . أهو يمزج بهذا الذى يقوله عنهم أمشاجاً من معرفته لبعض المدارس الفلسفية الهندية ، أم هو تبع سُنَّة قديمة تضع على لسان حكماء الهند أقوالاً مثل هاتيك ؟ هنا يلاحظ الأستاذ شيدر أن المسألة هنا مسألة أدبية ترجع إلى

(١) انظر بعد ص ١٧٧ تعليق ٨ عند نهاية التعليق . وتبعاً لهذا الموضع فإن ابن الراوندى قد « لقن اليهود الاجتماع على عدم جواز النسخ ... بأن قال لهم : قولوا إن موسى عليه السلام أمرنا أن نتمسك بالسبب ما دامت السموات والأرض ولا يجوز أن يأمر الأنبياء إلا بما هو حق » . ومن الشيق أن هذا البرهان بيمينه نجده لدى سعديه (ص ١٢٨ وما بعدها ، ص ١٣١) — انظر كذلك اجناس جولدسيهر ، « شريعة السبت في الإسلام » ، في : « كتاب لذكرى دافد كوفمان (برسلاو سنة ١٩٠٠) ص ٩٩ وما يليها .

(٢) لا أنسى أن أؤكد مقدار الثمرة التي نجنبها من مقارنة كتاب سعديا بالكتب الإسلامية . ولقد اقتصر جوتمان في كتابه المذكور آنفاً على الشهرستانى في ترجمة هاربريكر . وما نشر من نصوص في العشر سنوات الأخيرة يعين كثيراً على البحث في مصادر سعديا الإسلامية . ولقد كتب مقالة في هذا الباب منذ زمن قصير ج . فايدا وعنوان هذه المقالة هو : « مصدر عربى لسعديا ، كتاب الزهرة لأبى بكر بن داود » (« مجلة الدراسات اليهودية » REJ ، المجلد الثانى والتسعون سنة ١٩٣٢ ص ١٤٧ وما يليها) .

العصور الأولى للهلمينية . وأقدم شاهد على هذا محاوراة الإسكندر مع زها الهند العراة المعروفين باسم جنوسوفسط والمذاهب التي يمثلها هنا حكماء الهند لا شأن لها بالواقع لدى الهنود وإنما مصدرها تبعاً للأستاذ فلكن^(١) السكبيين اللاذع^(٢) . ولقد كان فلاسفة الهند يُعَدُّون في الإسلام تحت اسم السُمنية (والأصح : السَمَنِيَّة = Σαμναῖοι) كممثلين للشك الهليني ضد المعتزلة^(٣) . ومع هذا أرى أن البراهمة لا يذكرون في هذا المقام فيما خلا الكتب المتأخرة التي اعتمدت على ابن الراوندي . فلعل ابن

(١) انظر ي . فلكن S. H. Wilcken : الإسكندر الأكبر وسفطائي الهنود ، في : محاضر جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم ، Phil. Hist. Kl., 1923, XXIII, 150 f) والأستاذ ه . ه . شيدر سيتحدث بتفصيل عن هذه المسألة في مقالته : السمنية في الكتب المتقدمة الإسلامية والمسيحية (تظهر في مجلة ZNTW) .

(٢) انظر توماس أرنولد ، المعتزلة (ليبتيك سنة ١٩٠٢) ص ٢١ و ص ٣١ — ٣٣ ، فيما يتعلق بالسمنية جرير بن حازم الأزدي ، انظر لوى ماسينيون ، «رسالة في أصل المعجم الفني للتصوف الإسلامي» ص ٦٥ — أما أنا بصدد سنة قديمة نسبياً ، فذلك بتضح من كتاب : أهليلجة (أو الأهليلجة) عن أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق (مطبوع في كتاب «بحار الأنوار» للمجلسي — طبع حبر بطهران سنة ١٣٠١ — ج ٢ ص ٤٧ — ٦٢) . وقد ذكر هذا الكتاب ابن النديم («الفهرست» ص ١٧ ٣٦ ص ٢٦) وألفه في زعم النجاشي (كتاب الرجال ، بمباي سنة ١٣١٧ ص ١٠٠) [انظر كنتوري : «كشف الحجب» ، دار الكتب الهندية بكاكنا سنة ١٩١٤ ص ٤٣٠] حمدان بن عباي (المتوفى سنة ٢٦٥) . ففي هذا الكتاب يذكر كخصم لجعفر «طبيب من بلاد الهند» . وفي مخطوطة الكتاب الأهليلجة المذكور في حوزة الأستاذ ج . س . كولن ، فيها يذكر النص باختصار شديد ، يذكر : «طبيب من سمنية الهند» ؛ ومن المؤكد أن هذا هو الأصل — انظر كذلك ماكس هورتن : «شك السمنية تبعاً للرازي» في مجلة : «مخطوطات في تاريخ الفلسفة» ، المجلد الرابع والعشرون ص ١٥١ وما بعدها ؛ أما كتاب جولدتسيهر *A buddhismus Hutasa az iszlama* (بودابست سنة ١٩٠٢) [قارن ب . هار ، فهرست كتب اجناس جولدتسيهر ، باريس سنة ١٩٢٧ ، رقم ٢٤٢] فلم أستطع الوفاء عليه .

الراوندى استعاض عن السمنية بأختها البراهمة لأن المبدأ الذى اعتمد عليه فى طعنه العقلى على الأديان ، وهو العقل الإنسانى ، لا يتفق ومذهب السمنية الشكى الحسى .

وليس لهذه المسألة بالنسبة إلى ما نحن بصدده إلا أهمية ثانوية . والمهم حقاً هو أن الروايات التى نجدها لدى المؤلفين الإسلاميين عن البراهمة بحسبانهم منكرو النبوة ، إنما ترجع إلى كتاب « الزمرد » لابن الراوندى^(١) . وعلى الأقل كان ردّ الجبائى الوسيط لأقوال ابن الجوزى (ابن عقيل) . وهذا بعينه ينطبق على المؤلفين الآخرين^(٢) .

٨ — تأريخ الرد

لم نحاول حتى الآن أن نصف الكتاب الذى فيه 'خفِظَتْ' لنا قطع من كتاب « الزمرد » وصفاً شاملاً . أما اسم المؤلف فلا يذكر ، وإنما يقتصر المؤيد فى الدين الشيرازى على ذكر أنه داع إسماعيلى (أحد دعائنا)^(٣) ولعل

(١) لا يحق لنا أن ندهش لاستخدام كتاب « الزمرد » كمصدر لآراء البراهمة دون إمعان كبير . فإن الكتاب من أهل السنة قد اعتمدوا فى عرضهم لأخطاء المعتزلة على كتاب « فضيحة المعتزلة » لابن الراوندى ، وعلى العكس من هذا يجب علينا أن نذكر أن المؤلف الإسماعيلى للرد قد أدرك اختراع ابن الراوندى (قطعة رقم ١٤) .

(٢) يذهب البغدادى (« الفرق » ص ١١٤) إلى حد القول بأن النظام قد تأثر بمذهب البراهمة فى إبطال النبوات ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف . فأنكر إعجاز القرآن وأنكر ما روى فى معجزات نبينا صلح من الشقاق القمر وتسبيح الحصى فى يده ونبوع الماء من بين أصابعه ليتوصل بإنكار معجزات نبينا عليه السلام إلى إنكار نبوته . انظر كذلك « الفرق » ص ٣٣٤ ؛ وبخاصة تور أندريه : « شخصية محمد » ص ١٠٨ — وفى موضع آخر (الفرق ص ٣٤٨) يقول البغدادى إن الشافعيين حرموا الزواج من البراهمة بحسبانهم منكرو الأنبياء .

(٣) ص ٧٩ س ١٢ .

طريقة مؤيد في التأليف تدل على أن هذا الكتاب من تأليفه هو . وهو يقول عن نفسه في ديوانه :

رَضِيتُ التَّسْتَرْ لِي مَذْهَبًا وَمَا أَبْتَغَى عَنْهُ مِنْ مَعْدِلٍ (١)

وفي « مجالسه » بالقاهرة أدخل كثيراً من الكتب على النحو الذي أدخل فيها الرد على كتاب « الزمرد » (٢) . ولا يذكر لهذه الكتب مؤلفاً إلا باسم « أحد دعائنا » أو « بعض دعائنا في الشرق » . ومن الراجح أن مؤيداً إنما يقرأ على سامعيه كتباً ألفها أثناء قيامه من قبل بالدعوة في بلاد

(١) انظر حسين الهمداني ، « تاريخ الدعوة الإسماعيلية وأدبها خلال العهد الأخير من الدولة الفاطمية » ، مجلة الجمعية الآسيوية الملكية سنة ١٩٣٢ ص ١٣٤ .

(٢) هنا أورد تقديماته لهذه الكتب :

أ — المجلد الثالث ص ١٦٠ (مجلس رقم ٢٣٨) : وإن بعض دعائنا في الشرق وشي به الواشون إلى السلطان فقال بعض : إنه يقول يقدم العالم ، وقال البعض إنه يفلو في على صلح ، وقال بعض إنه يرى رأى الفلاسفة ويأخذ كلامه ويدسيه في الكلام الشرعى ؟ فعمل رسالة نحن نقرأها عليكم سوفا لفوائد علومها إليكم ؟ وفاتحتها بسم الله الرحمن الرحيم الخ .

ب — المجلد الثالث ص ٣٠٢ (مجلس رقم ٢٤٧) : « قد كان أحد دعائنا في الشرق أخذ العهد على رجل من ذوى الأقدار كان استخوذ عليه شياطين المعتزلة » ويكتب الداعى إلى هذا الرجل رسالة لينقذه من شبهات المعتزلة .

ج — المجلد الثالث ص ٣٣٣ (مجلس رقم ٢٥٥) : قد سمعتم ما قرئ عليكم من الفصول الحكيمة المقصودة بالبراهين العقلية ونحن نشفعها بخطبة عملها أحد دعائنا بالشرق في هذا الأسلوب وأودعها من الحكمة ما فيه حياة القلوب . قال الخ .

د — المجلد الرابع ص ٢٠٨ (مجلس رقم ٣٤٦) : إن بعض دعائنا ناظر بعض علماء المخالفين في أمر فدك وخروج فاطمة من خدرها الخ .

ه — المجلد الخامس ص ٢ (مجلس رقم ٤٠١) : وقد وقع إلى أحد دعائنا كتاب مترجم « بالاسترشاد » للثغورى ذكر فيه شبهاً على اليهود والنصارى والمسلمين ... فأجاب عنه بما تلووه عليكم بفحصه وينتفع به من وفنه الله للخير . قال الخ ... (فيما يتعاقى بالرد على الثغورى الملحق انظر قبل ص ١٠٢ تطابق ١ ؛ قارن كذلك بعد ص ١٧٦) .

فارس^(١). غير أنه في بعض الأحيان يعين المؤلف . فمثلا في هذه «المجالس» قد حفظت لنا مكاتبة أحد الدعاة مع أبي العلاء المعري الشاعر^(٢) وهي مكاتبة معروفة جيداً من مصدر آخر . وذلك المصدر هو ياقوت الذي حفظ لنا كل هذه المكاتبة (التي تحتوي على رسالتين للمعري وثلاث رسائل للداعي الإسماعيلي) ، في كتابه إرشاد الأريب^(٣) وذكر لنا صراحة اسم الداعي ألا وهو أبو نصر هبة الله بن موسى بن أبي عمران ، داعي الدعاة بمصر^(٤) . ومصدر ياقوت هو ، من جهة ، موضع في كتاب «فلك المعاني» لابن الهيثم^(٥) ،

(١) انظر هذه المسألة بالتفصيل عند حسين الهمداني ، المقالة المذكورة ص ١٢٩ وما بعدها ، ونفس المؤلف في «دائرة المعارف الإسلامية» تحت هذا الاسم .

(٢) المجلد السادس ص ٣٨ (مجلس رقم ١٣ وما يليه) ومقدمة مؤيد هكذا : قد انتهى إليكم خبر الضرير الذي نبغ بعمرة النعمان وما كان يعزى إليه من الكفر والطغيان ... حتى توجه من وجهناه من داعينا للقاء التركانية فانعقد بينه وبينه من المناظرة مكاتبة غير مشافهة ما تورده بنصه فينفع الله به السامعين . قال داعينا الخ ... (ولقد أبان حسين الهمداني في مقالته المذكورة ص ١٣٣ وما بعدها أن هذه المكاتبة هي بعينها المكاتبة الموجودة لدى ياقوت) .

(٣) إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ، طبعة مرجليوث ، (سلسلة جب ، المجلد السادس) لندن سنة ١٩٠٨ — ٢٧ ، ج ١ ص ١٩٤ وما يليها . وقد طبع النص وترجمه للمرة الأولى ر . س : مرجليوث ، «مكاتبة أبي العلاء على النبانية» ، في مجلة الجمعية الآسيوية الملكية سنة ١٩٠٢ ص ٢٩٨ — ٣٣٢ ؛ وطبع ثانياً في طبعة كامل كيلاني لرسالة الغفران (القاهرة سنة ١٩٢٥) ج ٣ ص ٩٣ — ١١٠ ؛ كذلك : خمس رسائل مفيدة دارت بين حكيم الشعراء أبي العلاء المعري والمؤيد في الدين أبي نصر بن أبي عمران ، القاهرة بالمطبعة السلفية سنة ١٣٤٩ — انظر أيضاً مجلة الزهراء سنة ١٣٤٢ ص ٢١٩ وما بعدها ؛ أفانوف ، دليل كتب الإسماعيلية ، رقم ١٦٠ ، ثم مجلة الدراسات الإسلامية REI سنة ١٩٣٢ ص ٤٨٨ .

(٤) في المكاتبة نفسها يسمى أبو العلاء مكاتبه باسم : سيدنا الرئيس الأجل المؤيد في الدين .

(٥) انظر بروكلمان : المجلد الأول ص ٢٥٣ .

ومن جهة أخرى « مجلد لطيف » في رسائل أبي نصر هبة الله بن عمران إلى المعري ، وعن هذا الأخير اقتطفها . فكأن ياقوت إذاً لم يأخذ المكاتبة عن « المجالس » مباشرة ، لكنه عرف اسم مؤلف الرسائل إلى أبي العلاء عن مصدر آخر مستقل عن « المجالس » . ويدل لفظ « داعينا » في هذه الحالة وربما في كل الحالات الأخرى على مؤلف المجالس نفسه .

والدليل القاطع على أن مؤلف الرد على ابن الراوندى هو مؤيد حقاً يمكن سوقه طبعاً على أساس علامات لغوية ومعنوية . وآمل أن أقوم بتحليل لكل هذه المجالس يؤدي إلى إثبات أن كل الآراء الواردة رداً على كتاب « الزمرد » تتعلق تعلقاً تاماً بمذهب مؤيد . وسأقتصر هنا على إيراد دليل على آخر تاريخ يمكن أن يوضع لهذا الرد ، وعلى البحث في تحديد العلاقة بينه وبين الردود الأخرى على ابن الراوندى .

أما أن كتاب الداعي لا يمكن أن يكون قد ألف قبل النصف الثانى من القرن الرابع فذلك يتضح تمام الوضوح من بيت الشعر المذكور ص ٩١ س ١١ . وهذا البيت ، كما أبنّا في تعليقنا على هذا الموضع ، من قصيدة للمتنبى يمكن تأريخها من سنة ٣٣٩ - سنة ٣٤٦^(١) . لذلك كان لزاماً علينا أن ننظر إلى هذا الرد من ناحية أخرى غير الناحية التى ننظر منها إلى الردود العديدة على ابن الراوندى التى ألفت بعد موته بزمان قصير . ولم تكن كتب ابن الراوندى نفسها نقطة ابتداء مناظرته والرد عليه إلا فى الجليل التالى له ، فندرت قراءتها فى نصوصها الأصلية فى منتصف القرن الرابع ولم

(١) فى هذه الأثناء كان المتنبى فى بلاط سيف الدولة [انظر بروكلمان ج ١ ص ٨٧ ؛ محمد صدر الدين ، سيف الدولة وعصره *Saifuddaulat and His Times* (لاهور سنة ١٩٣٠) ص ٤٩ وما بعدها] . ويقول الفراح إن هذه القصيدة ألفت حينما كبست أنطاكية ، فهلا يمكن تحديد هذه الحادثة بدقة أكثر ؟

تعرف: بعد إلا عن طريق الردود الأولى عليها . ولعلنا نبيّن فيما بعد أن مؤلف الرد على كتاب « الزمرد » قد عرفه لا عن طريق النص الأصلي وإنما عن طريق اقتباسات الردود الأخرى منه .

وهأنذا أورد فيما يلي ما حفظ لنا من أقوال عن الردود على ابن الراوندى على حسب الترتيب التاريخي^(١) :

١ — يقال إن أول من ناظر ابن الراوندى هو الفيلسوف يعقوب ابن اسحق الكندى (المتوفى حوالى سنة ٢٦٠) . ويذكر ابن أبى أصيبعة^(٢) له كتاباً عنوانه : كلام له مع ابن الراوندى فى التوحيد^(٣) . لكن هذا العنوان والثلاثة الأخرى التى تليه لا توجد فى فهرس كتب الكندى لدى ابن النديم أو ابن القفطى . ويدل على عدم صحة كلام ابن أبى أصيبعة من جهة أخرى ما هو معروف من أن المتأخرين قد نسبوا إلى الكندى ، بحسبانه أول فيلسوف عربى ، كتباً كثيرة كتبها غالباً تلاميذه^(٤) .

٢ — وقد رد على كتاب « التاج » (رقم ١١ لدى نيجرج) لابن الراوندى أبو سهل إسماعيل بن على النوبختي^(٥) ، أحمد شيوخ الإمامية المشهورين

(١) ذكر نيجرج (الكتاب السالف الذكر ص ٣٢ وما يليها) حين سرد كتب ابن الراوندى بعض هؤلاء المؤلفين . وما تذكره فيما يلى من أرقام بعد عناوين كتب ابن الراوندى يناظر فهرست نيجرج لها .

(٢) عيون الأنباء (طبعة ملز ، القاهرة سنة ١٨٨٢) ج ١ ص ٢١٢ ص ٢٣ .

(٣) لعله يناظر رقم ١٧ لدى نيجرج .

(٤) قارن دى بور ، حول الكندى ومدرسته ، فى : محفوظات فى تاريخ الفلسفة *Archiv für Jeschi. 6. Philos.* ، المجلد الثالث عشر (سنة ١٩٠٠)

ص ١٥٣ وما يليها ؟ وانظر خاصة ص ١٧٥

(٥) كتب عنه بالتفصيل لوى ماسينيون فى كتابه : «عذاب الحلاج» ، ص ١٤٦

وما يليها .

- (توفي سنة ٣١١) في كتاب «السَّبْك»^(١) وكذلك رد على كتابيه «لغة الحكمة»^(٢) و «اجتهاد الرأي»^(٣) ، (رقم ١٩ لدى نيمرج) .
- ٣ - ويذكر النجاشي لابن أخت أبي سهل النوبختي وهو أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي الذي كتب في حوالى نهاية القرن الثالث^(٤) ، أقول ذكر له كتابا هو : «النُّسَكَت على ابن الراوندى»^(٥) .
- ٤ - ونقض أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي خمس كتب على ابن الراوندى ، كما يقول ابن الجوزي^(٦) ، ومن بين هذه الكتب كتاب الزمرذ^(٧) وكتاب الدامغ^(٨) وكتاب التاج^(٩) .

- (١) لدى الطوسى (فهرست كتب الشيعة ، طبعة اشبرنجر) ص ٢٨ : «كتاب السبك» ؛ ويدل هذا العنوان على أن «تاج» ابن الراوندى سيذوب في هذا الكتاب .
- (٢) يميل نيمرج إلى قراءته : عبث الحكمة ، تبعاً للطوسى - قارن لوى ماسينيون ، «عذاب الحلاج» ص ٦١٧
- (٣) «الفهرست» (طبعة فلوجل) ص ١٧٧ ؛ الطوسى ، الكتاب المذكور ص ٥٨ - ماسينيون ، نفس الكتاب ص ١٤٨
- (٤) ألف كتابه «فرق الشيعة» (طبع رتر ، دارالكتب الإسلامية المجلد الرابع استامبول سنة ١٩٣١) بين سنة ٢٦٦ و سنة ٢٩٧ . ويقول في ص ٦٤ إن للقرامطة آنذاك أتباعاً كثيرين باليمن وجنوب العراق ولكن لم تكن حركتهم على العموم قوية كل القوة ولا ذات خطر . ومن المعروف أن حركة القرامطة كانت في اليمن منذ سنة ٢٦٦ ، هذا إلى أن النوبختي لا يعرف شيئاً عن نجاح القرامطة العظيم في أوائل القرن الرابع .
- (٥) انظر مقدمة كتاب «فرق الشيعة» ص ك XX .
- (٦) مجلة : «الإسلام» المجلد التاسع عشر «سنة ١٩٣٠» ص ٣ س ٢ وما يليه .
- (٧) انظر بعد ص ١٦٨ وما يليها .
- (٨) وكذلك يذكره البلخى في قطعة كتاب «الفهرست» لابن النديم ، «مجلة فينا لمعرفة الشرق» ، المجلد الرابع ص ٢٢٤ س ١ [ص ٥ س ٦ من الطبعة المصرية «لفهرست»]
- (٩) مذكور أيضاً لدى أبي رشيد في كتاب «المسائل في الخلاف بين =

٥ - كذلك كرس معاصرُ الجبائي وهو أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط جزءاً من حياته التأليفية في نقض كتب ابن الراوندي ، عاينه . فإلى جانب كتاب « الانتصار » وهو رد على كتاب « فضيحة المعتزلة » ، نقض أيضاً كتاب : « القضيبي » (رقم ١٠ في فهرست نيرج لكتب ابن الراوندي ص ٣٢) ، « نعت الحكمة » ، (رقم ١٢) ، « الزمرد » (رقم ١٣) ؛ انظر كذلك ابن الجوزي ، الكتاب المذكور ص ٣ س ٤) ، « الإفريد » (رقم ١٤) ، « الدامغ » (رقم ١٥) وأخيراً كتاب « إمامة المفضول » (ابن الجوزي ، الكتاب المذكور ص ٣ س ٥) .

٦ - ونقض أبو بكر محمد بن إبراهيم الزبيري ، وهو معتزلي من الطبقة الثامنة ، على ابن الراوندي أربعة كتب ، كما يقول ابن المرتضى^(١) .

٧ - وتحدث عن ابن الراوندي في كتابه « محاسن خراسان »^(٢) أبو القاسم أحمد بن عبد الله البلخي الكعبي (المتوفى سنة ٣١٩) المعتزلي المشهور . وقد حفظ لنا « الفهرست » وكتاب « معاهد التنصيص »^(٣) هذا الكلام في اختصار . وهو قد نقض على ابن الراوندي مذهبه في

== البصريين والبغداديين » (١ . بيرام ، الجوهر الفرد : برلين سنة ١٩٠٢ A. Biram : Die atomistische Substanzlehre) ص ٦٩ من النص : فيما أملاه من نقض التاج — انظر كذلك لوى ماسينيون ، نفس الكتاب ص ٦٣١

(١) انظر س . ت . و . أرنولد ، « المعتزلة » (طبعة ليطسك سنة ١٩٠٢)

ص ٥٢ س ٨

(٢) لعل هذا الكتاب يحتوي تراجم مشاهير الرجال من خراسان .

(٣) انظر نيرج ، نفس الكتاب ص ٢٦ — وكذلك يرجع الجزء الموجود في رسالة ابن القارح (انظر بعد ص ١٧٧ ، تعليق ٨) إلى نفس المصدر ، كما أبان ذلك كرا كوفسكي (انظر بعد ص ١٧٧) ص ٧٢

الجدل في كتاب خاص^(١) .

٨ — وتبعاً لابن المرغني (انظر نيجرج ، الكتاب المذكور ، رقم ١٤) وابن الجوزي (نفس الكتاب ص ٣ س ٨) نقض أبو هاشم عبد السلام الجبائي (المتوفى سنة ٣٢١) « كتاب الفريد » على ابن الراوندي^(٢) .

٩ — واتمرد أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري مؤسس فرقة الأشعرية (توفي سنة ٣٢٤) على ابن الراوندي في كتب كثيرة ، في زعم الفهرست الموجود بكتاب « تبين كذب المفتري » لابن عساكر^(٣) ؛ انظر اشپتسارقم ٢ ، رقم ٥ ورقم ٣٠ (على كتاب « التاج ») ، رقم ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ . والمهم خصوصاً هو رقم ٧٢ الذي فيه يجعل الأشعري نقطة الابتداء في الرد على ابن الراوندي رداً للباخي (انظر قبل)^(٤) . ومن هنا يتبين أن الأشعري لم يرجع إلى الأصل على الأقل في هذه الحالة ، وإنما إلى الرد .

١٠ — ولعل نفس كتاب ابن الراوندي هذا هو ما رد عليه أبو نصر الفارابي (توفي سنة ٣٣٩) ، تبعاً لابن أبي أصيبعة (طبعة ١ . ميلر ، ج ٢ ص ١٣٩ س ٧) ، في كتابه : « كتاب الرد على ابن الراوندي في أدب الجدل » . — أما ابن القفطي (« تاريخ الحكماء » ، طبع لپترت ص ٢٧٩)

(١) انظر بعد رقم ٩ ، ١٠ ؛ كذلك مكس هورتن : « المذاهب الفلسفية ... » ص ٣٨٤ ، غير أن هذه الرواية لا توضح لنا أي كتاب يقصد ؛ قارن لوى . اسينيون : نفس الكتاب ص ٧٨ .

(٢) انظر بعد ص ١٦٧

(٣) س . ف . اشپتا ، « من تاريخ أبي الحسن الأشعري » (لبيسك سنة ١٨٧٦) ص ٦٣ وما يليها — وقد طبع كتاب ابن عساكر في دمشق منذ سنوات (دمشق سنة ١٣٤٧) . وفيه يرد فهرست كتب الأشعري ص ١٢٨ وما بعدها .

(٤) العنوان الصحيح هو تبعاً لاشپتا ، الكتاب المذكور ص ٧٦ : « كتاب نقضنا به على البلخي كتاباً ذكر أنه أصلح به غلط ابن الراوندي في الجدل » .

فيميز في الموضع المناظر عنواني كتابين : كتاب أدب الجدل ، وكتاب الرد على الراوندى (هكذا)^(١) .

١١ — وتبعاً لكتاب «الفهرست» (ص ٦٣ س ١٢) كتب أبو محمد ابن عبد الله بن جعفر بن درستويه (توفي بعد سنة ٤٣٠) النحوى البصرى المشهور كتاباً عنوانه : «نقض كتاب ابن الراوندى على النحويين»^(٢) .

١٢ — وأبو بكر محمد بن عبد الله البردعى الخارجى المعتزلى الذى تقابل مع ابن النديم سنة ٣٤٠ ألف من بين مآلف كتاباً اسمه : نقض كتاب ابن الراوندى فى الإمامة^(٣) .

١٣ — ويقول الفهرست ص ١٧٤ عن أبى عبد الله الحسين بن على ابن إبراهيم المعروف بالكاغدى (توفى سنة ٣٩٩) : وله من الكتب كتاب نقض كلام الراوندى (هكذا !) فى أن الجسم لا يجوز أن يكون مخترعاً لا من شىء — ولعل المقصود هو الكتاب رقم ٥ لدى نيجرج (ص ٣٢) تحت عنوان : لا شىء إلا موجود^(٤) . وفى الجزء الثانى من نفس هذا الكتاب (أوفى كتاب آخر مستقل منه ؟) نقض المؤلف نقض الرازى لكلام البلخى على الرازى .

١٤ — ويذكر ابن أبى أصيبعة (ج ٢ ص ٩٧ س ١٠) من بين كتب أبى على محمد بن الحسن بن الهيثم (المتوفى سنة ٤٣٠) كتاباً اسمه : «مقالة لمحمد بن الحسن (بن الهيثم) فى إيضاح تقصير أبى على الحياتى فى نقضه

(١) انظر أيضاً اشيندشيدى ، «الفارابى» (بظرسبرج سنة ١٨٦٩

س ١١٦ وما يليها .

(٢) انظر فيما يتعلق بهذا لوى ماسينيون ، «عذاب الحلاج» س ٧٥ • تعليق ٤

(٣) «الفهرست» (طبعة فليجل) ص ٢٣٧

(٤) انظر لوى ماسينيون ، «عذاب الحلاج» س ٦٠ • تعليق ٥ .

بعض كتب ابن الراوندى ولزومه ما ألزمه إياه ابن الراوندى بحسب أصوله وإيضاح الرأى الذى لا يلزمه معه اعتراضات ابن الراوندى « — ومن الطبيعى أنه لا بد من قراءة « الجبائى » بدل « الحياتى » . ولو أن اسم كتاب ابن الراوندى الذى بدا لابن الهيثم فى رد الجبائى غير مذكور صراحة ، فإننا نستطيع استنتاجه : فى فهرست كتب ابن الهيثم لدى بن أبى أصيبعة الذى يرجع إلى فهرست لابن الهيثم نفسه ، عنوان كتاب آخر يوضح لنا مركز ابن الهيثم بإزاء ابن الراوندى . فيقال فى س ٦ : « نقض محمد بن الحسن على أبى بكر الرازى المتطرب رأيه فى الإلهيات والنبوات » ؛ وفى س ٨ « كتاب له فى إثبات النبوات وإيضاح فساد رأى الذين يعتقدون بطلانها وذكر فرق النبى والمتنبى » . فكان ابن الهيثم قام بإثبات النبوات هو الآخر ، ومن وجهة نظر فلسفية من غير شك . وليس كتاب الرازى الذى لا بد أنه قد طعن فيه فى النبوات إلا الكتاب الذى ذكرناه له آنفاً والذى رد عليه أبو حاتم الرازى^(١) وكذلك الحال فى كتاب ابن الراوندى الذى يذكر فى هذا المقام ما هو إلا كتاب الزمرذ ، والمعروف عنه أن الجبائى نقضه .

فكان معرفة المتأخرين لا لكتب ابن الراوندى فحسب بل لكل ما يتعلق به كذلك إنما ترجع إلى الردود التى ألفت عليه فى عشية القرن الثالث الهجرى . وما يعرف عنه من ناحية حياته ومؤلفاته يرجع فى الجزء الأكبر إلى البلخى^(٢) الذى يحتمل أن يكون قد تلقاه عن أستاذه الخياط والجبائى . والفصل المطول الذى كتبه ابن الجوزى^(٣) والذى كان مرجع المتأخرين أجمعين إنما أخذ جميعه تقريباً عن الكتب المتقدمة . حقاً إن ابن

(١) انظر قبل ص ١٢٧ . (٢) انظر ص ١٦٣ .

(٣) مجلة : « الاسلام » المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) ص ٢ وما يليه .

الجوزى يذكر أنه قرأ بعض كتب ابن الراوندى فى أصولها (نفس الموضع ص ٢ س ٨ من النص العربى) ولكن ذكره بعد ذلك (ص ٣ س ٢) للردود على كتب ابن الراوندى هاتيك يكشف لنا عن مصادره التى استقى منها والتى نستطيع تعيينها فى شىء من الدقة : فهو يعتمد على رواية الجبائى كثيراً إذ ينسب إليه أقوالاً عن محتوى ثلاثة كتب لابن الراوندى (ص ٤ س ٢٠ إلى ص ٥ س ٥)^(١) . ولعلها كانت مذكورة فى مقدمة إحدى ردود الجبائى^(٢) . وكذلك تبتدى القطعة ص ٥ س ١٨ وما يليه بقوله : « قال أبو على الجبائى » . وهذه القطعة تتعلق بعلاقة ابن الراوندى بأبى عيسى الوراق^(٣) وبالطرف الذى كتب فيه كتاب «الدامغ» . ولا محسبنا مخطئين إن قلنا إن ابن الجوزى أخذها عن رد الجبائى على كتاب «الدامغ» . ومع أن ابن الجوزى من أول مقالته إلى آخرها يورد مختصرات عديدة من كتاب «الدامغ» ، فإنه لا يمكن أن تكون هذه مأخوذة عن مصدر آخر غير كتاب الجبائى^(٤) .

(١) المذكور صراحة هو كتاب الزمرذ . والكتابان الآخران هما حقاً كتاب «التاج» الذى يتكلم عن قدم العالم (انظر كتاب «الانتصار» ص ٢ ، ص ١٧٢ فى أسفلها ، وقارن كذلك قبل ١٠٧ من كتابنا هذا) ؛ وكتاب «الدامغ» الذى عمله ابن الراوندى فى زعم الجبائى نفسه لليهود (ابن الجوزى ، نفس الكتاب ص ٥ س ١٨ وما بعده) .

(٢) وكذلك يورد الحياط فى رده على «فضيحة المعتزلة» كتباً أخرى لابن الراوندى : انظر الانتصار ص ٢ وما يليها ، ص ١٥٥ ، ص ١٧٢ وما يليها ، لذلك يحتمل أن تكون شذرة الجبائى قد وجدت فى الرد على كتاب آخر غير كتب ابن الراوندى الثلاثة المذكورة .

(٣) وعلى هذا فربما كانت الفقرة ص ٣ س ٦ للجبائى — فيما يتعلق بالوراق انظر بعد ص ١٨١ تعليق ٢ .

(٤) وكذلك يورد ابن الجوزى «ص ٣ س ٢» رداً للجبائى على كتاب «نعت الحكمة» ، ولهذا فربما كان الاقتباس المذكور ص ٥ س ١٤ وما يليه ، مأخوذاً عن هذا الكتاب .

أما عن أبي هاشم الجبائي فيقول ابن الجوزي (ص ٣ س ٨) إنه نقض كتاب «الفريد» على بن الراوندي . وعلى هذا فحينما تروى عن أبي هاشم (ص ٥ س ٦ وما بعده) فقرة من هذا الكتاب فإننا نكون هنا بإزاء شذرة مأخوذة عن رد . ومن المحقق أن الرد على زعم ابن الراوندي له أيضا (س ١١ وما بعده) .

والشائق خاصة ما يقال عن كتاب «الزمرذ» نفسه . وليس من شك في أن هذه الأقوال لا ترجع إلى النص الأصلي لكتاب ابن الراوندي ، وإنما هي مأخوذة عن رد الجبائي الذي يروى عنه كثيراً . والملاحظة الأخيرة (ص ٤ س ٢٠) التي قام بها الجبائي تؤدي بنا إلى القول بأن الاقتباسات الثلاثة السابقة من كتاب «الزمرذ» مع الردود عليها^(١) هي أيضا له — ويذكر ابن الجوزي أن مصدر القطعة الكبيرة (ص ٣ س ٩ وما بعده) المتعلقة بمعنى عنوان كتاب «الزمرذ» (انظر شذرة رقم ٢١) ، هو ابن عقيل الحنبلي الذي صادفنا من قبل بمناسبة أخرى^(٢) . ولذا يعتمد بدوره على رد الجبائي مناقشاً لرأيه في سبب تسمية كتاب «الزمرذ» بهذا الاسم .

لم يبق علينا الآن إلا مقدمة ابن الجوزي (ص ٢ س ١ — ٧) . وللمرء أن يشك في أنها تقوم على حقائق تاريخية صحيحة . يدلنا على ذلك رواية عن أبي علي التنوخي (توفي سنة ٣٨٤) الأديب . وما يُذكر عن

(١) تأمل تقدير المعلوم الدنيوية «العقاير ، المغناطيس ، الطلسمات» وخصوصاً ص ٤ س ١٢ : « فكيف وقع هؤلاء الأنبياء بما خفي عن من كان أنظر منهم ! » ، ومثل هذا القول لا يمكن أن يصدر عن حنبلي متأخر ، وإنما يفهم على لسان معتزلي .
(٢) انظر قبل ص ١٤٢ .

(٣) انظر كذلك نيرج ، الكتاب المذكور ص ٣٧ ؛ فيما يتعلق بخصائص أبي علي التنوخي ، انظر لوى ماسينيون ، مجموعة من النصوص غير المنشورة *Recueil de Textes inédits* ، ص ٢١٧ ، وعلى الرغم من هذا فليس لنا أن نرفض إمكان كون

اصل ابن الراوندى اليهودى نشعر فيه من الأثر بما نشعر به فيما نتكلم عنه فيما بعد من اجتماع الجبائى مع ابن الراوندى على جسر بغداد : فكلاهما يتصل بالأدب لا بالتاريخ .

وقد آن لنا الآن أن نرجع بعد هذا الاستطراد إلى الرد الإسماعيلي على كتاب « الزمرد » . ويميل المرء إلى الاعتقاد باستخدام المؤلف لردود سابقة بوصفها وسطاء من حيث النص ، كميله للاعتقاد بصحة ما زعمناه من أن مؤيداً نفسه هو مؤلف الرد . غير أن البرهان على هذا أصعب من ذى قبل . فبينما لدى ابن عقيل نستطيع أن نبين ولو مرة في حالة واحدة أنه يبراه اقتباسات من كتاب « الزمرد » قد أراد كذلك نقض النص الذى أمامه (وأعنى به فيما يظهر كتاب الجبائى)^(١) ، نجد على العكس من ذلك أن الرد على ابن الراوندى فى الكتاب الإسماعيلي قائم بذاته ولا يكاد يرجع إلى مثال سابق عليه .

غير أنى أرى فى الشذرة رقم ١٠ مؤيداً لما زعمته . « فالخصم » الذى نحن بصددده هنا لا يمكن أن يكون إلا خصماً أدبياً متوتهاً قد حاول الرد على كتاب « الزمرد » قبل مؤلف كتابنا هذا . وليس من المحتمل أن يكون مثبتى النبوة

== والد ابن الراوندى يهودياً ملحداً ، لكن من الغريب أن الروايات التى لدينا عن حياة ابن الراوندى تقول بأنه كان صديقاً لليهود ، وإليهم التجأ حينما طلبه السلطان ، ولهم كتب مصنفات ضد الاسلام (انظر ما أوردناه عن الياضى ص ١٧٨ تعليق) وقد كان اليهود الذين طعنوا فى العهد القديم كما فعل ابن الراوندى فى القرآن ، كثيرين فى ذلك العصر ، أشهرهم حيوى (والأصح : حيويه) البلخى وكان معاصراً لابن الراوندى (كتب بين سنة ٨٥٠ — سنة ٨٧٥ ميلادية) ومتأثراً بالمانوية وعليه نقض سعديا كتبه ضد العهد القديم الذى ألفه بالعربية — انظر أ . دافدسون ، مناظرة سعديا لحيوى البلخى (نيويورك سنة ١٩١٥) هـ . مالت : سعديا ، حياته ومؤلفاته (فلادلفيا سنة ١٩٢١) ص ٢٦٧ وما بعدها ، ص ٣٨٤ وما بعدها .

(١) انظر قبل .

الذين يظهرون في الشذرة رقم ٢ من كتاب الزمرد كرادين على البراهمة .
 فقد كان هؤلاء حقاً في عَرْض ابن الراوندي أولئك الذين هاجمهم البراهمة
 ودحضوا أقوالهم^(١) . ولم يقم هؤلاء الخصوم المزعومون برد هجمات البراهمة
 ونقض مذاهبهم حقاً . إلا أن المؤلف الإسماعيلي يعيب علي « خصم » ابن
 الراوندي أنه فهم آيات القرآن على النحو الذي فهمه هو فكانت الحجج
 المسوقة ضده من أجل ذلك ضعيفة^(٢) « فمن حرص الخصم على الرد ساق
 تأويل المقامات القرآنية في جملة غير معتبر ؛ وموضع العيب في ذلك ظاهر » .
 ولا نحسبنا مخطئين إن حاولنا أن نرى في « خصم » ابن الراوندي هذا معتزلياً
 متقدماً على المؤلف الإسماعيلي الذي حاول أن يصحح أدلته وبراهينه .
 ومعنى هذا أن مؤلف الرد لابد أن يكون قد عاش بعد ابن الراوندي
 بأجيال كثيرة .

٩ - تحليل الرد .

أما أن أضل الرد إسماعيلي ، فذلك يتبين جيداً من أنه محفوظ في كتاب
 مؤيد وأنه مذكور صراحةً أن المؤلف أحد دعاة الإسماعيلية . إلا أن الذي
 يسترعى النظر حقاً هو أن طابعه الإسماعيلي لا يتضح تمام الوضوح . إذ
 لا يبدو الداعي إلا كسلم يدافع عن الإسلام ضد غارات الملحد غير كاشف
 عن ميل خاص واتجاه معين ، بل إنه ليتحدث عن الفرق الإسلامية المختلفة
 في الدين بقوله : « إخواننا في الدين » (ص ٨٠ س ٦) . ولا يشير إلى
 المذاهب الإسماعيلية إلا بطريق غير مباشر . والقارئ الذي لا يعرف

(١) انظر على وجه الخصوص قوله في مبتدأ الشذرة رقم ٣ : « عندنا
 وعند خصومنا » .

(٢) وكذلك يقول ابن الهيثم ؛ انظر قبل ص ١٦٥ .

المؤلف من قبل سيدهش لا يجده لديه من تحفظ ملحوظ ولن يرى فيه إسماعيلياً بسهولة . وليس الكتاب موجهاً إلى الذين دخلوا في مذهب الإسماعيلية السري وإنما قصد به إلى الجمهور ويراد به إدخال القارىء بلباقة في التصوير الإسماعيلي للإسلام .

وهأنذا أورد فيما يلي تحليلاً قصيراً لهذا الجزء من الكتاب المتعلق بالرد على ابن الراوندى مَعْنِيّاً بطابعه الإسماعيلي على وجه الخصوص :

لا يستطيع الإنسان أن يمارس بنفسه قوى العقل . فكما أن النار تظل كامنة في الزناد أو الحجر أو الحديد حتى تجدها من يقدحها^(١) ، فكذلك الحال في العقل الإنساني يظل عديم الفعل (أى بالقوة) بالجسم حتى يوقظه إنسان . وهذا ما يفعله النبي . فهو يُنْزِجُه أولاً من القوة إلى الفعل . فإذا قيل إن العقل أعظم نعم الله على عباده فإن اسم العقل أولى بأن يكون للنبي^(٢) . فهو العقل بالفعل ، بينما العقل الإنساني بالقوة فحسب . (ص ٨٠ س ١٥ وما يليه)

(١) انظر ما كس هورتن ، مذهب الكمون لدى النظام ، « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » ZDMG ، المجلد الثالث والستون « سنة ١٩٠٩ » ص ٧٧٤ ، غير أنه لم يبق هنا من معنى هذه الفكرة المحدود لدى النظام شيء ، ويرى المرء هذا خصوصاً وأن مؤسس مذهب « الكمون » (و « الظهور ») لم يرد به أكثر من تمثيله بفكرتى أرسطو في القوة والفعل .

(٢) ص ٤ س ٤ : « فهم أولى بأن يسموا عقلاً » ، وهنا يضع المؤلف فكرة العقل المعتزلية كلها لابن الراوندى في مقابل توحيد الإسماعيلية للعقل مع فكرة العقل (wûd) لدى الأفلاطونية المحدثة ، والمعنى المعتزلى لكلمة عقل هو العقل الإنساني العاды الذي يهاب به في المسائل الدينية كميّار ومقياس ، وهذا التقابل نفسه نجده لدى الفارابي في مقالته « في معاني العقل » (طبعة ديترتسي ، « مقالات الفارابي الفلسفية » ص ٣٩) : « اسم العقل يقال على أشياء كثيرة الثاني العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم ، يقولون : هذا مما يوجب العقل وينفيه العقل الخ » . قارن كذلك الموضع المهم في « رسائل إخوان الصفا » (طبعة بمباي) ج ٤ ص ١٦٤ .

والقول بأن الأنبياء هم عقل (العالم) قديم قدم الإسماعيلية نفسها . فمن هنا يراعى أن المؤلف يلمح إلى هذا التشبيه دون أن يصرح به . كما يتبين طابع الكتاب العلني لا السري .

والآلة الموسيقية تظل مادة ممتدة حتى يستخرج منها المرء الأنغام . وعلى هذا النحو يحتاج الإنسان إلى الرسول كدليل وهادٍ إلى الإيمان بوحداية الله (ص ٨١ س ٧ وما بعده) — وكذلك البصر لا يكون إلا بمساعدته عليه (من ضوء شمس أو قر أو مصباح الخ) . والرسول يمثل ضوء الأجرام السماوية في هداية الناس إلى المعرفة . فهو « ذلك النور الخارج الحامل للعقل والمرش لسهمه والمنفذ له في أقطار السموات والأرض » . (ص ٨١ س ١٨ وما يليه) .

ومثل هذه التمثيلات بين الآراء الطبيعية العلمية وبين حقائق النبوة كثير في كتب الإسماعيلية . وهي تقوم على القول بأن ظواهر الحياة الدينية تنعكس على ظواهر الطبيعة . وفي هذا الموضوع وضعت مؤلفات كثيرة^(١) تدل على الدور الذي لعبه العلم والفلسفة في تأسيس الإسماعيلية^(٢) . ولكن مؤلفنا يدع تفصيل القول في هذا .

ونفس الرسول أسمى النفوس وجسمه أثبل الأجسام . لذا لم يكن غريبا أن يكون في مقدوره إحداث المعجزات (ص ٨٧ س ١١ وما يليه) . ونفسه تزن الخليقة كلها وبها كان فوق البشر أجمعين (ص ٨٨ س ٤ وما يليه)

(١) مثلا أبو يعقوب السجستاني ، كتاب « إنبات النبوة » ؛ أحمد حميد الدين الكرمانى ، كتاب « راحة العقل » وغيره ؛ انظر كذلك مجلة : « الاسلام » ، المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣١) ص ٢٦١ .

(٢) كتب جابر ابن حيان ومقالات إخوان الصفا مؤلفات إسماعيلية ، فيما يتعمق بالأول انظر : ب . رسكا وب . كراوس : « تهافت اسطورة جابر » ، في « النشرة السنوية الثالثة لمعهد البحث في تاريخ العلوم الطبيعية » ، براين سنة ١٩٣٠

« وإن جسد الإنسان أكثره لحم وقلبه لحم يجانس جملة جسده بالحمية .
غير أنه بيت الحياة والفضل ، وعنه تنتشر الحياة في الجسد كله » .
(ص ٩٤ س ١٨ وما يليه) .

والأنبياء في سلم البشر الدرجة العليا . وفي الدرجة السفلى « قوم
نسناس لهم من الإنسانية صورتها » فقط^(١) — وفوق هؤلاء « قوم سكان
جبال ومواضع غامضة ورعاة بقر وغنم ، وهم أصلح حالا في قريبتهم من سكة
العقل » — ثم « قوم هم عامة البلدان وهم أقرب حالا وقوم خواص — وقوم
علماء وأخيار . فلا يزال الشيء يُخَلَّص وَيَنْسَبُك حتى ينتهي إلى الصفوة
التي لا يشوبها الكدر وهم الأنبياء عليهم السلام الذين ... يقبلون على تابعيهم
في استخلاصهم من الكدر وإحالتهم إلى جوهر الضياء ويؤثرون فيهم
تأثير الجمر في الفحم الأسود بإحالتهم إلى جوهره وإفادته من نوره وتخليصه من
سواده » . (ص ٨٣ س ١٧ وما يليه) — وطابع هذه الأقوال الإسماعيلي
غير منسكور .

وأوامر الشريعة التي تبدو مناقضة للعقل تجسد تفسيرها فيما قصد الله
إليه من تنشئة الناس . فكما أن الآباء يعملون على تنشئة أبنائهم النشأة
الأولى « لقطع الأولاد عن العادة البهيمية وكسبها الأخلاق الإنسانية » ،
يحاول الأنبياء أن يسلكوا « بتابعيهم الذين ينشئونهم النشأة الثانية^(٢)
للدنار > الآخرة < مسلك الآباء والأمهات بأولادهم : فيخرقون عليهم العادات
الطبيعية ويعلمونهم الأخلاق الملكوتية » . وعلى هذا فليس لأوامر الشرع

(١) انظر : « رسائل إخوان الصفا » ج ٤ ص ١٢٣ .

(٢) انظر سورة ٢٩ : ١٩ ؛ ٥٣ : ٤٨ ؛ ٥٦ : ٦٢ ؛ وكذلك « رسائل

إخوان الصفا » ج ١ ف ص ٣٨ ، ٧٠ ؛ ج ٢ ص ٣٦ ؛ ج ٤ ص ١٣٠ .

معنى آخر غير خرق عادات الإنسان الطبيعية وتذكيره دائماً بصلته بالله .
والراسخون في العلم يدركون معناها ويمارسونها عن معرفة وبصيرة .
(ص ٩٩ س ٢٤ وما يليه) .

كذلك يقف مؤلف الرد موقفاً نقدياً بإزاء المعجزات ، ولكن ليس
ذلك لقوله بعدم إمكانية صدور المعجزات عن نفوس متميزة كنفوس الأنبياء ،
بل لأنه يرفض إثبات صحة النبوة عن طريقها . إذ لا يحتاج إلى مثل هذه
المعجزات إلا لضعاف الإيمان . أما من هم على شاكلة سلمان الفارسي^(١)
وخديجة الخ ، فيؤمنون بالأنبياء دون حاجة إليها . ويجب علينا أن نفرق
تفريقاً تاماً بين هذه المعجزات وبين « المعجزات العلمية » ، فهذه الأخيرة
أسمى بكثير من الأولى ، وسها تعتبر صحة النبوة . مثل هذه المعجزات
ما قاله المسيح عن محمد . (ص ٨٧ س ١ وما يتلوه ؛ كذلك ص ٩١ س ١
وما يليه) .

وعلى هذا النحو جاءت فكرته الخاصة عن عقيدة إعجاز القرآن^(٢) ، تلك
الفكرة التي لا نجد لها مثيلاً في كتب الكلام الكثيرة عن هذا الموضوع^(٣) .
فلقد اقتصر معنى إعجاز القرآن من قبل على إعجازه من ناحية نظمه وتأليفه .
وهذا ما طعن فيه ابن الراوندي . أما مؤلف الرد فيتخذ نفمة أخرى : أما أن
نظم القرآن لا يمكن مخلوقاً أن يبلغه ، فقد يكون ذلك صحيحاً (ص ٨٨

(١) ما يقال من أن سلمان ، ولو أنه غير عربي ، لم يخف الهجرة من بعيد إلى
الرسول وأنه أقر به قبل غيره من الناس (ص ٨٧ س ٦ وما يليه ؛ ص ٩١ س ١) ،
من المحتمل أن يكون مأخوذاً في غالبته من الشيعة ؛ انظر الآن لوى ماسينيون ، سلمان
الفارسي (« نشرات جماعة الدراسات الإيرانية » ، المجلد السابع ، تور سنة ١٩٣٤) .
(٢) انظر قبل ص ١٢١ وما يليها .
(٣) أشير هنا بنوع خاص إلى بحث عبد المليم المشار إليه ص ١٢١ تعليق ١ .

س ١٣) ، ولكن « الكلام ألفاظ مقدرة على معان^(١) ملائمة لها .
والكلام كالجسد والمعنى فيه روحه . ومعلوم أن الأجساد من حيث كونها
أجساداً لا تتفاوت تفاوتاً كثيراً ؛ فإنها وإن رجح بعضها على بعض من
حيث استقامة النظم وحسن الهندام فهو أمر قريب ؛ وليس كذلك التفاوت
من جهة النفوس التي هي المعاني . فإن نفساً واحدة تقع بوزان الخلق كلهم
من حيث افتقار النفوس إليها ، والحاجة إلى الامتياز منها . والقرآن فهو
كلام بمثابة الجسد ، ومعناه روحه الذي كنى الله سبحانه < عنه > بالحكمة .
(ص ٨٧ س ١٩ وما يليه) - وأساس هذه النظرية الذي لا يصرح به
المؤلف هو مذهب الإسماعيلية في « الظاهر » و « الباطن » أي التفريق بين
معنى القرآن الظاهري ومعناه الباطن (« أو الحقيقة » ، المسماة هنا بالحكمة) .
والأول يتم « بالتفسير » والثاني « بالتأويل »^(٢) . « وهذا من جلاله
النبوة والنبي صلى الله عليه وآله : بأن يتكلم بلسان واحد فيأخذ منه العقل
بنصيبه » (ص ٩٣ س ١٧ - ١٨) .

وفي التفاصيل يعرض لنا المؤلف في صورة واضحة تحفظاً واحتياطاً ذوا
طابع إسماعيلي خاص . فهو يدع عن قصد المعنى الخاص الذي يعطيه الآية
٨٨ من سورة البقرة ، ويرفض نقض تفسير ابن الراوندي عليه نقضاً صريحاً .
وهو ، ولو أنه يرفض القول بأن للملائكة أجساداً (ص ٩٤ س ١ وما بعده) .
فإنه يقول إن في ذكر الملائكة أسراراً للحكمة (الإلهية) ممنوعة عن
العوام (في مقابل الخواص ، ص ٩٣ س ١٢) . وكل ما يقال عنها إنما هو
« رموز » فحسب .

(١) قارن « رسائل إخوان الصفا » (عباي) ج ١ ص ١١١ .
(٢) ونصادف هذا التفريق بين الظاهر والباطن ص ٨١ س ١٨ وما يتلوه .

وليس مصادفة أن نرى الرد على الملحدين الذين يجحدون الإسلام خاصةً والأديان المنزلة عامة ، يلعب دوراً هاماً هكذا في الكتب الإسماعيلية الفاطمية التي تبعث اليوم . فإلى جانب هذا الكتاب الموضوع ضد ابن الراوندى يوجد رد على كتاب إلحادى لمحمد بن ذكرى الرازى الطيب الفيلسوف^(١) الذى أشرنا إليه مراراً من قبل ، وكذلك رد آخر على كتاب «الاسترشاد» للمجد لم يكن معروفاً من قبل هو الثغورى^(٢) . وهذا لأن الإسماعيلية التي نشأت عن حركة القرامطة المضادة ، وجدت نفسها مضطرة ، حينما كانت عماد الإسلام فى الدولة الفاطمية ، إلى محاربة هذه التيارات التي كانت على صلة بها قريبة فيما قبل .

١٠ — من حياة ابن الراوندى

لم تظهر شخصية من شخصيات التاريخ الروحى الإسلامى المتقدم تحت ضوء جديد بتأثير اكتشافات السنين الأخيرة كما ظهرت شخصية ابن الراوندى . لذا كان من الواجب تقدير قيمته وتعيين صلته بمعاصريه وتبيان تطوره الروحى وبواعث تفكيره على ضوء المواد الغزيرة التي اكتشفت عنه . وما سندكره فيما يلى ليس إلا مقدمة لدراسة تفصيلية لابن الراوندى لابد أن تبدأ من تحليل دقيق لكتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الراوندى^(٣)

(١) انظر قبل ص ١٢٧ .

(٢) نص هذا الكتاب موجود أيضاً فى المجلد الخامس من المجالس المؤيدية (مجلس رقم ٤٠١ — ٤١٤) ؛ انظر قبل ص ٢٨ ، ونشغل ، حسين الهمداني وأنا ، بنشر هذا الكتاب .

(٣) ما أورده ما كس هورتن فى كتابه : «المذاهب الفلسفية لأهل النظر من المتكلمين فى الإسلام» (بون سنة ١٩١٢) ص ٣٥٠ ، مشكوك فيه كل الشك ، (انظر على العموم أقوال هـ . هـ . شيدر فى مجلة المستشرقين الأدبية OLZ سنة ١٩٢٧ ، ٨٣٤ وما يتلوها) . فهو يزعم ، من بين ما يزعم ، أن الكتاب الذى ردوا على ابن الراوندى هم هؤلاء الذين كتب ابن الراوندى ضدهم .

ولقد أورد نيرج في مقدمته لكتاب « الانتصار » روايات متعلقة بابن الراوندى مأخوذة عن « الفهرست » لابن النديم^(١)، و« وفيات الأعيان » لابن خلكان^(٢)، و« معاهد التنصيص » لعبد الرحيم العباسي^(٣)، وكتاب « المنية والأمل » لابن المرتضى^(٤)، و« مروج الذهب للمسعودي »^(٥). لكن ظهرت بعد ذلك مصادر أخرى : أولها الفصل الطويل الذى كتبه ابن الجوزى فى كتابه « المنتظم فى التاريخ »^(٦)؛ وثانياً ملاحظات عرضية لنفس المؤلف فى كتابه « تليس إبليس »^(٨)؛ وثالثاً جزء فى « رسالة الغفران » لأبى العلاء المعرى بحثه أ. كرا كوفسكى فى تفصيل^(٨). وقد وصل نيرج فى عرضه النقدى

(١) أعنى قطعة « الفهرست » التى نشرها م. ت. هوتسما فى : « مجلة فىنا لمعرفة الشرق WZKM » ص ٢١٧ وما بعدها. [وقد نشرت فى الطبعة المصرية « لفهرست »، ص ٤ — ص ٥ : القاهرة سنة ١٩٢٩]

(٢) طبعة بولاق سنة ١٢٧٥ ج ١ ص ٣٨ وما بعدها.

(٣) طبعة بولاق سنة ١٢٧٤ ج ١ ص ٧٦.

(٤) « المعتزلة : فصل من كتاب الملل والنحل للمهدى لدين أحمد بن يحيى بن المرتضى »، طبع توماس أرنولد، ليتسك سنة ١٩٠٢.

(٥) « مروج الذهب » للمسعودى، طبع وترجمة باربييه دى مينار « باريس سنة ١٨٧٣ » ج ٧ ص ٢٣٧.

(٦) نشره رتر، مجلة « الاسلام » المجلد التاسع عشر سنة ١٩٣٠ ص ١ وما بعدها.

(٧) القاهرة سنة ١٣٤٠ ص ٧٢، ١١٨ وما بعدها، حيث يشار صراحة إلى كتاب « المنتظم فى التاريخ » لابن الجوزى ؛ انظر قبل ص ١٤٦.

(٨) وثيقة منسية عن كتب ابن الراوندى (Comptes rendus de l'Académie des Sciences de U. R. S. S., 1926, B. p. 71—74) الغفران لإبراهيم اليازجى (القاهرة سنة ١٩٠٣)، ص ١٥٧ وما بعدها؛ لكامل كيلانى (القاهرة سنة ١٩٢٥) ج ٢ ص ٧٠ وما بعدها. (وفى هذا الأخير النص مختصر) ؛ غير أن رسالة ابن التاج مطبوعة فى الجزء الثالث (انظر « المقتبس »، المجلد الخامس ص ١٢٧) وهى التى ترد عليها رسالة الغفران. وفى رسالة ابن القارح جزء متعلق بابن الراوندى، (طبعة كامل كيلانى ج ٣ ص ١٥). ولقد أشار إلى هذا الموضع للمرة الأولى ر. أ. نكلسون فى مجلة الجمعية الآسيوية الملكية سنة ١٩٠٢ ص ٢٥٥، =

لهذه الروايات إلى هذه النتيجة ، وهي أن موت ابن الراوندى كان حوالى

== انظر كذلك ص ٨٣ . وكذلك انظر اجناتس جولدتسيهر : اتجاهات تفسير القرآن (ليدن سنة ١٩٢٠) ص ١٢٠ تعليق ١ ؛ لوى ماسينيون ، عذاب الحلاج ص ١٤٨ تعليق ٥ — ولقد بحث هـ . جوتشالك فى مجلة : الإسلام ، المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣١) ص ٢٨٢ وما بعدها ما رواه المؤرخون المتأخرون عن ابن الراوندى وهو لا يكاد يحصى على شئ جديد . انظر كذلك جولدتسيهر ، شريعة السبت فى الإسلام فى : كتاب تذكارى مقدم لداقد كوفان (برسلاو سنة ١٩٠٠) ص ١٠١ تعليق ١ إشارة إلى الحمدانى ، «رسائل» ، استامبول سنة ١٢٩٨ ص ٨ ؛ ونظر الدين الرازى «نهاية الإنجاز» ، طبعة القاهرة سنة ١٣١٧ ص ١٦٤ — ١٦٦ [ك . أ . نليتور ، فى «مجلة الدراسات الشرقية» المجلد السابع ص ٤٢١ وما بعدها ؛ هـ . رتر ، مجلة : «الإسلام» المجلد الثامن عشر (سنة ١٩٢٩) ص ٣٧ وما بعدها — ولم أر الموضع الموجود لدى ابن شاكر الكتبي عن ابن الراوندى فى كتابه «عيون التواريخ» (طبعة ليدن سنة ١٩٢٧) [انظر هوتسا ، مجلة ثينا لمعرفة الشرق المجلد الرابع ص ٢٢٩] . وهأنذا أورد فيما يلى الفصل الذى كتبه اليافعى عن ابن الراوندى فى كتابه «مرآة الجنان» الذى له أهمية خاصة لأنه يضع تاريخ موته سنة ٢٤٣ (وهذا شاهد آخر على أن موت ابن الراوندى كان متقدماً) ولأنه يحتوى على شذرات من كتاب ألفه ابن الراوندى لليهود من غير شك (انظر قبل ص ١٥٧) [مخطوطة برلين رقم 4952, fol. 159a (= B) ؛ مخطوطة باريس (P) (= 1589, fol. 196b) : وفى السنة المذكورة (سنة ٢٤٣) توفى ابن الراوندى أحمد بن يحيى بن إسحق الراوندى ، وله مقالة فى علم الكلام ويدسب إلى الزيغ والإلحاد ، وله مائة وبضع عشرة (حذف من : B) كتاباً ، وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام . قال ابن خلكان بمد ما أثنى على فضله : وقد انفرد بمذاهب تفلها عنه أهل الكلام فى كتبهم . قال : وكان من فضلاء عصره ومن تصانيفه كتاب «فضيحة المعتزلة» . قلت : وهو إن رد على المعتزلة وأصحابنا ياسبونه إلى ما هو أضل وأفصح من مذهب المعتزلة عاش نحواً من (نحو : B) أربعين سنة ونسبته إلى راوند قرية من قرى قاسان قلت : وذكر أصحابنا فى باب النسخ (النسخ فى مواضع متفرقة من B) من كتب الأصول أنه هو الذى لقن اليهود الاحتجاج على عدم جواز النسخ بزعمهم بنقل مقرى (مقرى : B) بأن قال لهم : قولوا إن موسى عليه السلام أمرنا أن نتمسك بالسبت ما دامت السموات والأرض ، ولا يجوز أن يأمر الأنبياء إلا بما هو حق . وهذا القول بهت واقتراء على موسى صلى الله عليه وسلم وعلى نبينا وعلى جميع النبيين والمرسلين . وفى هامش مخطوطة باريس : ==

سنة ٣٠٠ هـ . ولكننا سندلي فيما بعد بدليل على أن نشاط ابن الراوندى لم يتعد منتصف القرن الثالث .

ولست الإجابة على السؤال عن تاريخ موت ابن الراوندى عديمة الأهمية . ولو كانت المسألة متعلقة بمؤلف من عصر متأخر عن ذلك بكثير إذاً لكان سوائاً أن نضع تاريخ موته ثلاثين أو أربعين سنة قبل أو بعد . ولكن ابن الراوندى عاش في ذلك القرن الحاسم من تاريخ الإسلام الذى فيه تحدث كلُّ عشر سنوات تغيراً هائلاً في الموقف الروحى . فإن كان كتاب «الزمرد» كتب قبل سنة ٢٥٠ ، فكانت في تاريخ الإلحاد في الإسلام هي تلك التى يتطلبها تبعاً لشبكاه وأسلوبه ، فلن يكون لمثل هذا الكتاب — الذى كان أثره من الناحية الخطائية أكثر منه من الناحية البرهانية ، في نهاية القرن الثالث ، حينما اتسعت دائرة مقاومة مبادئ الإسلام ، وقامت حركة التنوير على أيدي القرامطة والفلاسفة والصوفية — ذلك الأثر الذى كان له في الواقع ، وإن يكون له ذلك الصدى الذى أثاره في دوائر الإسلام الشئى . وهأنذا أقتصر فيما يلي على إيراد آراء نيبرج في اختصار مشيراً في كل جزئية إلى كتابه .

يذكر المسمودى^(١) أن تاريخ وفاة ابن الراوندى هو سنة ٢٤٥ هـ ويتفق معه ابن خلكان الذى يقول عنه إنه مات حوالي سنة ٢٥٠ وهو في سن الأربعين . أما ابن عقيل ، وهو مصدر ابن الجوزى ، وكذلك عبد الرحيم

== « سيأتى ذكر ابن الراوندى وأنه مات في حدود الثلاثمائة ، وهذا اضطراب عجيب فليحرز » . وتحت سنة ٣٠٠ في نهايتها (P. fol. 227b) مقال قصير عن ابن الراوندى لا يأتى بجديد (وهو مختصرات عن ابن الجوزى) .

(١) « مروج الذهب » ، الجزء السابع ص ٢٣٧ — وكذلك اليافعى ، انظر

التعليق السابق .

العباسي بوساطة الأخير ، فيحدد عمره بمقدار ٣٦ سنة^(١) . كذلك يذكر في كتاب « تلبيس إبليس » صراحة : « وأخذ وهو في الشباب »^(٢) . وعلى العكس من ذلك يذكر باقي المؤلفين تاريخ موته المتأخر : فابن الجوزي نفسه يضعه في كتاب « المنتظم في التاريخ » تحت سنة ٢٩٨ ؛ ويوجد هذا التاريخ نفسه في « معاهد التنصيص » الذي يعتمد على ابن الجوزي ، وتبعاً لذلك يكون عمر ابن الراوندي قد نيف على الثمانين ؛ وحاجي خليفه^(٣) يذكر أنه مات سنة ٣٠١ . وكذلك تقول الروايات لدى أبي الفداء وأبي المحاسن بن تغري بردي^(٤) . والقول الحاسم عند نيرج في تأخير موته يبدو أنه ما فعله ابن المرتضى من وضع ابن الراوندي في الطبقة الثامنة من بين المعتزلة ، أعني بجعله معاصراً للجيبائي (المتوفى سنة ٣٠٣) وللخياط ولأبي القاسم البلخي (المتوفى سنة ٣١٩)^(٥) .

ونجد مثل هذا التناقض كذلك في الروايات المتصلة بعلاقته بالجيبائي . فمن جهة يقول كتاب « المنتظم »^(٦) (وتبعاً له كتاب « معاهد التنصيص »^(٧)) رواية عن أبي علي الجيبائي ، إن ابن الراوندي وأبا عيسى الوراق قد طلبهما السلطان ولكنه مات بعد ذلك بقليل . ومن جهة أخرى يذكر صاحب

(١) واختلاف القراءة الذي يثبته رتر وهو رقم ٦٦ (نفس الموضع ص ٩) يجب أن يلغى .

(٢) ص ١١٨

(٣) انظر نيرج ، الكتاب المذكور ص ٤٠

(٤) ص ٨٠ . جوتشالك Gottschalk ، مجلة : الإسلام ، المجلد التاسع عشر

(سنة ١٩٣١) ص ٢٨٢

(٥) نيرج ، مقدمة « الانتصار » ص ٢٩

(٦) مجلة : الإسلام ، المجلد التاسع عشر (سنة ١٩٣٠) ص ٥ س ١٨ .

(٧) نيرج : الكتاب المذكور ص ٣٩

كتاب « معاهد التنصيص » ، الذي لا نعرف له مصدراً في ذلك ، أن ابن الراوندى اجتمع هو وأبو علي الجبائي يوماً على جسر بغداد وتناظرا في إعجاز القرآن^(١) . فإذا كان أبو عيسى الوراق ، وذلك ما تؤيده روايات كثيرة ، قد مات سنة ٢٤٧^(٢) ، فإن كلام الجبائي عن موت ابن الراوندى

(١) نيرج : الكتاب المذكور ص ٣٧

(٢) « مروج الذهب » ، ج ٧ ص ٢٣٦ — فيما يتعلق بأبي عيسى الوراق انظر مجلة : الإسلام ، المجلد الثامن عشر (سنة ١٩٢٩) ص ٣٥ وما بعدها ؛ نيرج الكتاب المذكور ص ٢٠٥ . ويورد لوى ماسينيون في كتابه : « مجموعة من النصوص غير المنشورة متعلقة بتاريخ التصوف في الإسلام » (باريس سنة ١٩٢٩) ص ١٨٢ وما بعدها ، شذرات من نفث المسيحية لأبي عيسى ، وهي محفوظة في رد يحيى بن عدى عليها (انظر ، ا . پرييه Périer ، يحيى بن عدى ، فيلسوف عربي نصراني في القرن العاشر ، باريس سنة ١٩٢٠ ص ١٥٠ وما بعدها) وتاريخ وفاته المذكور هناك وهو سنة ٢٩٧ هـ ناشيء عن خطأ من غير شك (كذلك پرييه ، الموضع المذكور) . واقد ساق . ه . شيدر الدليل على أن اليعقوبي المؤرخ (كتب حوالى سنة ٢٧٠) اعتمد على أبي عيسى الوراق في عرضه لمذهب المانوية ، فكأنه كان قبل اليعقوبي [حاشية : نهي الأستاذ ماسينيون إلى الفصل القيم الذي كتبه عن أبي عيسى الوراق محمد بن محمد داماد الحسيني في كتابه « الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية » (طبع حجر ، طهران سنة ١٣١١ هـ ؛ قارن بروكلان ج ١ ص ١٨٧) ص ٥٥ وما بعدها] وهنا كذلك (عن فخر الدين الرازي والسيد المرتضى) يذكر ابن الراوندى بجانب أبي عيسى الوراق : « وقال السيد المرتضى في كتاب « الشافي » : إنه ربما المعتزلة مثل ما رموا ابن الراوندى القاضي » . وهذا خلط بابن الراوندى القاضي (انظر السمعاني ، كتاب « الأنساب » ، سلسلة جيب التذكارية ، المجلد العشرون ، ورقة ٢٤٥ ا) . ومن المهم أن يذكر النجاشي (« كتاب الرجال » ، بمباى سنة ١٣١٧ ص ٨٤) أن أبا عيسى الوراق كان معاصراً لرواي ثابت بن محمد أبي محمد العسكري الإمامي . وهذا ينسب إلى النصف الأول من القرن الثالث . ومن الشائق أيضاً أن أبا عيسى كان يعد شخصاً مرضياً عنه عند في سنة الإمامية — قارن أيضاً ابن تيمية ، كتاب « منهاج السنة النبوية » (بولاى سنة ١٣٢٢) ج ٣ ص ٢٠٧ . وقد تكلم حديثاً عن أبي عيسى في تفصيل عباس إقبال في كتابه : « آل نوبخت » Les Nawbakht (طهران سنة ١٩٣٣) ص ٨٥ وما بعدها . وهناك كذلك (ص ٨٧ وما يليها) ترجمة لابن الراوندى .

بهان على تقدم موت ابن الراوندى ، بينما تستدعى الرواية الأخرى عن اجتماع ابن الراوندى مع الجبائى أن يكون ابن الراوندى قد مات متأخراً . والبحث فى تاريخ وفاة ابن الراوندى لا بد أن يبدأ من شخصية أبي عيسى الوراق الذى لا يذكر عبثاً إلى جوار ابن الراوندى فى روايتى الجبائى والمسعودى^(١) . وأبو عيسى الوراق هو الملحد المبطن للمانوية المشهور كما يقول الخياط بذلك صراحة فى مواضع كثيرة (ص ٩٧ ، ١٥٢ ، ١٥٥) . وكان أستاذاً لابن الراوندى والدافع له على الإلحاد الصريح ؛ وكما سنبين فيما بعد ، ابتداءً ابن الراوندى تأليفه الإلحادية فى السنين الأخيرة من حياته ، تلك التأليف التى لها يدين بأهميته وخطورة شأنه . ولا يمكن أن يقع مرث أحدهما بعيداً عن موت الآخر بمقدار ٥٠ سنة ، وعلى ذلك فإن القول انفرقت عن الجبائى متعلقاً بموتها يستحق كل تصديق . ولعل الرواية الآتية ترجع إلى الجبائى أيضاً وهى : « وقد كان ابن الريوندى وأبو عيسى محمد بن هارون الملحد أيضاً يتراميان بكتاب الزمرذ ويدعى كل واحد منهما على الآخر أنه تصنيفه . وكانا يتوافقان على الطعن فى القرآن »^(٢) والرواية القائلة بأن عمره نيف على الثمانين تبدو ثانوية بإزاء الرواية الصحيحة غير المطعون فيها التى تقول إن عمره كان ٤٠ سنة تقريباً . أما تاريخ مولده (حوالى سنة ٢١٠) فنثبت لدى جميع المؤلفين . والذين يقولون إنه مات حوالى سنة ٣٠٠ يضطرون ، تحاشياً للتناقض ، إلى جعل سنه ثمانين سنة أو أكثر^(٣) .

(١) يذكر المسعودى موتها الواحد تلو الآخر .

(٢) انظر شذرة رقم ٢٦ — ولقد أبننا من قبل (ص ١٦٨) أن جزءاً كبيراً مما ذكره ابن الجوزى عن ابن الراوندى يرجع إلى ردود الجبائى التى كان ابن عقيل وسيطاً لها . وهذا صحيح خصوصاً فيما يتعلق بما يذكر عن كتاب الزمرذ .

(٣) ويقول أبو المحاسن إنه عاش ٨٦ سنة . انظر *Der Islam*, XIX, p. 222

فإذا كان ابن الراوندى قد مات سنة ٣٠٠ وهو ابن أربعين ربيعا ، إذا لم
عاصر أبا عيسى الوراق . من أجل هذا كله كان موت ابن الراوندى سنة
٢٥٠ تقريبا ، وليس علينا بعد إلا أن نفسر كيف وُضِع تاريخ موته المتأخر .

هناك ثلاثة براهين يسوقها نيجرج^(١) لإثبات صحة التاريخ المتأخر :

١ — « إن صح أن ابن الراوندى اجتمع مع أبي علي الجبائي فلا بد
أن نقطع بأنه عاش في النصف الأخير من القرن الرابع ، ومستحيل أنه قد
مات حول سنة ٢٥٠ هـ ، إذ الجبائي توفي سنة ٣٠٣ هـ ؛

٢ — عده ابن المرتضى من الطبقة الثامنة وهي طبقة الجبائي والخياط
والكعبي ؛

٣ — ثبت من كتاب « الانتصار » أن ابن الراوندى ذكر أبا زفر
وأبا مجالد في كتابه « فضيحة المعتزلة » ونقض كلامهما (راجع ص ٦١ و ص
١٠٢ — ١٠٣) ؛ وأبو زفر وأبو مجالد من الطبقة الثامنة أيضا ، فكيف
يمكن ذلك لو مات ابن الراوندى حول سنة ٢٥٠ هـ أى قبل الجاحظ بقليل ،
أى في زمان أهل الطبقة السابعة ؟ » .

ولنبداً بالبرهان الأخير . إن هذين الشخصين بعينهما اللذين يذكرهما
نيجرج يدلان دلالة واضحة إلى أى حد كان تقسيم ابن المرتضى لطبقاته غير
موثوق به تمام الوثوق ولو أن كتابه لا غنى عنه في تاريخ المعتزلة . فنحن
هنا بصدد متكلمين غير معروفين تماما في كلتا الحالتين . أما أبو زفر فقد
روى (تبعا لكتاب « الانتصار » ص ٦١) عن هشام الفُوطى المذكور في
الطبقة السادسة ، وكان معاصراً للمأمون (١٩٨ — ٢٩٨) . وفي كتاب
« المنية والأمل » ص ٥٤ يضع ابن المرتضى أبا زفر في الطبقة الثامنة حقا ،

(١) الكتاب المذكور ، ص ٤٠

ولكنه في ص ٤٤ يقول صراحة إن أبا زفر رأى الهذيل (الغلاف) وأبا موسى (المردار) وصالح الإسوارى شخصياً . أما ثالث هؤلاء فغير معروف^(١) . وأما المردار فيذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة وهو تلميذ بشر بن المعتمر (المتوفى سنة ٢١٠) ومات أبو هذيل سنة ٢٢٥ أو سنة ٢٣٥ وقد أشرف على المائة . فلا يمكن أن يعد في الطبقة الثامنة إذاً ، إلا إذا كان قد مات في نهاية القرن الثالث . غير أن الروايات لا تقول لنا شيئاً عن عمره وإلى أي زمن امتد نشاطه كأستاذ وكاتب . فطريقة ابن المرتضى هي أن يرتب المعتزلة تبعاً لتاريخ موتهم لا تبعاً لعصر ازدهارهم .

وهكذا الحال فيما يختص بأبي مجالد . فهو كذلك منسوب إلى الطبقة الثامنة^(٢) كما ذكر نيرج^(٣) ، وقد أخذ عنه الخياط . ولكن يذكر من جهة أن أبا مجالد كان صاحباً (لا تلميذاً ؟) لجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر وأبي موسى المردار ، ومن جهة أخرى يذكر ، بعد أن قال إن الخياط قد أخذ عنه ، ما يأتي صراحة : « وأخذ عنه أبو الحسين الخياط وإن كان < من أصحاب من تقدم > » ، أي من الطبقة السابقة (ص ٤٠ س ٥) . ولا تفهم هذه العبارة إلا على أن الخياط كان تلميذاً له وهو صغير . وعلى هذا فإذا ما ذكر أبو زفر وأبو مجالد في « فضيحة المعتزلة » فلا يدل ذلك على أن تأليف هذا الكتاب كان متأخراً . ويقول الخياط نفسه^(١) إن ابن الراوندى كان يكذب على الأحياء من المعتزلة .

وبهذا النقد لتقسيم ابن المرتضى للطبقات تسقط حجة نيرج الثانية

(١) ويجب أن يُفَرَّق بينه وبين أبي على الأسوارى المعتزلى المشهور .

(٢) الكتاب المذكور ص ٤٩ في أعلاها .

(٣) ص ٢٠٧

أيضاً . ولقد عاش ابن المرتضى (المتوفى سنة ٨٤٠ هـ) في عصر ساد فيه التاريخ المتأخر لموت ابن الراوندى ، ذلك التاريخ الذى يمثله ابن الجوزى أعظم تمثيل (توفى ابن الجوزى سنة ٥٩٧ هـ) . ولهذا السبب عد ابن الراوندى فى الطبقة الثامنة التى هى طبقة الخياط والجبانى .

أما الأخذ بالرواية التى تقول بأن الجبانى اجتمع مع ابن الراوندى على جسر بغداد والتى لا تقوم على مصدر قويم موثوق به ، كما أنها ما يقوله ابن الجوزى عن موت ابن الراوندى ، الذى يعتمد على رواية الجبانى (برهان نيرج الأول) — فلا محل له . ومحاولة نيرج^(٢) إثبات أن العبارة الأخيرة من هذه الرواية مضافة وليست أصلية ، قليلة الاحتمال والقبول . إذ يظهر جلياً من كتاب «المنتظم فى التاريخ» أن ابن الجوزى كانت لديه حقا كتب الجبانى أو ما كتبه ابن عقيل^(٣) ، وأنه اقتبس منها حرفياً .

ولنتأمل قليلاً ما يقال من اجتماع ابن الراوندى مع الجبانى على جسر بغداد . وهى رواية يذكرها صاحب كتاب «معاهد التنصيص» دون أن يذكر الراوى أو المصدر الذى عنه أخذ . وكان الحديث بينهما دائراً على مسألة إعجاز القرآن من الناحية اللفظية ، تلك المسألة التى هاجمها ابن الراوندى كثيراً . ولسكن ابن الراوندى يبدو هنا متفهقراً أمام حجج الجبانى خلياً له الميدان . وأسلوب هذه الرواية يدل صراحة على عدم صحتها . فهى أدب^(٤) بحت . وإنا لنعرف جيداً كم اخترع أدباء القرن الرابع الهجرى^(٥) . ولا بد

(١) كتاب الانتصار ص ٩٧

(٢) الكتاب المذكور ص ٤٢

(٣) انظر قبل ص ١٦٨

(٤) فيما يتعلق بمخترعها الذى زعمناه انظر قبل ص ١٦٨ — ١٦٩

(٥) انظر على الخصوص زكى مبارك : «النثر الفنى فى القرن الرابع» ، طبعة

باريس سنة ١٩٣٦ ص ١١٨ وما يليها .

أن تكون قد نشأت عما هو معروف من أن الجبائي كان خصماً لدوداً لابن الراوندى وأنه نقض عليه كتاب «الدامغ» الذى يطمعن فيه ابن الراوندى على القرآن . ولهذا وضعت هذه الطُرفة كلا منهما ضد الآخر .

ومعظم ما عرفه المتأخرون عن ابن الراوندى مأخوذ مما كتبه الجبائي ضده . ومن هنا نشأ الاستنتاج الخاطئ أن ابن الراوندى كان معاصراً ومن سُنَّه . ولعل هذا هو السبب فى وضعهم وفاة ابد الراوندى قريبة من وفاة الجبائي (٣٠٣ هـ) .

ولنقارن الآن فى إيجاز صورة ابن الراوندى كما تظهر فى كتاب «الزمرذ» بتلك الصورة التى تعطينا إياها الروايات المذكورة عنه وخصوصاً كتاباه اللذان حفظا لنا على الأقل جزئياً ، وأتى بهما كتابي «فضيحة المعتزلة» وكتاب «الدامغ» . أما الأخير ومجموعة أخرى من الكتب الإلحادية ذكرها نيرج (ص ٣٣ وما بعدها) فيتصلان اتصالاً وثيقاً بكتاب «الزمرذ» ، بينما يبدو ابن الراوندى فى كتاب «فضيحة المعتزلة» خصماً للمعتزلة ولكنه مازال مُسَلِّماً بعد . ولقد شوه الخياط فى رده على هذا الكتاب صورة تطور ابن الراوندى الروحي ، حينما — عن حق بالطبع فى بعض الأحيان — استخدم كتبه الإلحادية ضد كتاب «فضيحة المعتزلة» فى مواضع كثيرة^(١) . ومع هذا كله فى مقدورنا تحديد الخطوات الرئيسية على الأقل . تتفق كل الروايات على أن ابن الراوندى كان فى الأصل معتزلياً . والبلاخى يمدح^(٢) حذقه ومعرفته بدقيق الكلام وجليله . ويورد لنا الخياط ،

(١) «كتاب الانتصار» ص ٢ ، ١٥٥ وغير ذلك .

(٢) فى شذرة «الفهرست» [ص ٤ س ٢٠ وما يليه من الطبعة المصرية] ، انظر WZKM ج ٤ ص ٢٢٣ ، كذلك ابن خلكان ، انظر نيرج ؛ مقدمة كتاب «الانتصار» ص ٣١ وما يليها .

وهو أعظم مصادرها ، آراءه أيام أن كان معتزليا ببغداد^(١) . وكان عم ابن الراوندى وأخوه معتزليين^(٢) . ويورد البلخي ثبوتا بالكتب التي ألفها ابن الراوندى في حياته^(٣) . ثم كان انشقاؤه على المعتزلة . ويشير الخياط إلى الأسباب التي من أجلها طرده المعتزلة من حظيرتها^(٤) . قال ابن الراوندى إلى الشيعة وأصبح خصم المعتزلة اللذود . وحمله غيظ الصابي^(٥) عن مذهب إلى مذهب آخر على نقض مذهب أصحابه الأولين . وإلى هذا القصد ينتمى كتاب « فضيحة المعتزلة » الذي دعا إلى تأليفه كتاب « فضيلة المعتزلة »^(٦) . للجاحظ والذي فيه هاجم المعتزلة . وهنا يصبح ابن الراوندى شيعيا بمعنى الكلمة يدافع في الجزء الثانى عن آرائهم ومقالاتهم . وفي هذا الزمن ألف كذلك كتاب « الإمامة »^(٧) . ويعزوه البلخي^(٨) بحق إلى « كتب صلاحه » . إذ لم يترك ابن الراوندى أسس الإسلام بعد .

إلا أن هذه الفترة لم تدم طويلا . إذ تراه بعد ذلك في زمرة هؤلاء الذين يبطنون الزندقة ويبغون هدم قواعد الإسلام ، وقد كانوا فيما يظهر من الشيعة^(٩) . وقد أثر فيه على الخصوص أبو عيسى الوراق الملحد الذى أدى

(١) كتاب الانتصار ص ١٠٢ س ٣ وما يليه .

(٢) نفس الكتاب السابق ص ١٤٩

(٣) نيرج ص ٣٢

(٤) كتاب الانتصار ص ١٠١ ، ٢ ، ١٠٢ ، ١٤٩ ، ١٧٣ وغير ذلك كثير .

(٥) الكتاب السابق ص ١٠٣ س ١٥ : « فحمله الغيظ الذى دخله على أن

مال إلى الرافضة » ؛ كذلك ص ٢٣ س ٥

(٦) الكتاب السابق ص ١٠٣ وما يليه .

(٧) نيرج ص ٣٣

(٨) WZKM, p. 274 [« الفهرست » ص ٥ س ١١ س ١٤ من الطبعة المصرية]

(٩) انظر قبل ص ١٢٦ س ١٤

به إلى أن يدير للشيعة ظهره^(١) . ولدينا وثيقة قيمة فيها يتحدث ابن الراوندى عن هذا التغير الذى طرأ عليه . وفى كتاب « فضيحة المعتزلة » فضل — ضد الجاحظ — عَليّاً على جميع الصحابة^(٢) . ويذكر لنا الخياط عكس هذا حين يقول إن ابن الراوندى حكى أن أبا عيسى الوراق قال له : « تكتب بنصرة أبغض الخلق إلى ؟ » يريد على بن أبى طالب^(٣) . كان ابن الراوندى إلى ذلك الحين شيعياً ولبكن أبا عيسى الوراق أداه إلى هجر الإسلام هجراً نهائياً . وفى أثناء اتصاله بأبى عيسى الوراق كان يرشق سهامه الحادة فى الإسلام . وإلى هذا العصر ينتمى كتابا « الزمرد » و « الدامغ » . ولقد تحدثنا من قبل عنهما .

ولو كنا حاولنا تحديد أهمية هذه الشخصية العجيبة ومكانتها فى تاريخ الإسلام الدينى والتنوير الإسلامى ، إذاً نخرج ذلك عن نطاق البحث . وإنما نحن اقتصرنا على تفسير كتاب « الزمرد » من الناحية اللغوية آملين أن يكون فى استطاعتنا العودُ إليه فى فرصة أخرى .

(١) كتاب «الاتصاف» ص ٩٧ ، ١٤٩ ، ١٥٥

(٢) نفس الكتاب ص ١٥٤

(٣) نفس الكتاب ص ١٥٥ س ١٢

جابر بن حيان

لن يستطيع الباحث في تاريخ الفكر الإسلامي أن يجد شخصية أعرب وأخصب من شخصية جابر بن حيان . فهي شخصية أمّعت في الغموض واكتنفها السر ، حتى كادت أن تكون أسطورة ؛ وتسامت في التفكير حتى ليقف المرء اليوم ذاهلاً أمام ما تقدمه لنا من نظرات علمية فلسفية كلها عمق وكلها حياة ، وأمام هذه الروح العامة التي تسودها ، روح التنوير والنزعة الإنسانية ، التي تصبو إلى اكتناء كل الأسرار ، وتشعر بما يشيع فيها من قوى إلهية مُبدِعه فترتفع بالإنسان إلى مقام الألوهية ، ويحدوها الأمل في التقدم المستمر الثواب للإنسانية في تطورها . وشخصية هذا حظها الروحي ستظل حية باستمرار ، لأنها من النماذج الحية أبداً للإنسان السالك سبيله قُدُماً نحو تحقيق « الصورة » العليا على الأرض ؛ ولن يستطيع البحث العلمي والفيلولوجي والحضاري أن يفرغ منها فراغاً تاماً ، مهما أنفق من جهد في هذا السبيل : بل ستمعن في البعد كلما توغل في الطريق إليها ، وسيزداد مقدارها كلما تلمّس المرء نواحيها . ونحن اليوم أبعد ما نكون عن إدراكها إجمالاً ، فضلاً عن الإحاطة بخطوطها الرئيسية وتياراتها التوجيهية . لأن البحث فيها لم يكد يبدأ جدياً بعد ، أو إن بدأ فلا يزال في مستهل الطريق . بل إن التراث العلمي الإسلامي لا زال الغموض يغزو أطرافه من كل جانب ، لأن المستشرقين ، وهم وحدهم الذين يقومون بشيء من الكشف عن مناحي الحياة الروحية في الإسلام ، لم يبدؤوا البحث في تاريخ العلوم الطبيعية في الإسلام إلا منذ عهد قريب جداً لا يكاد يتجاوز هذا

القرن ، ولم يأخذ هذا البحث مظهراً جدياً ، ولم يظفر بعناية صحيحة إلا منذ سنة ١٩٢٥ . وإنما كانوا يعنون في القرن الماضي بالناحية الدينية والتاريخية فاللغوية والفلسفية فالصوفية على هذا الترتيب أو ما يشبهه . وبدأت العناية بالناحية العلمية واضحة بعض الوضوح عند المرحوم نلينو في دراساته « لعلم الفلك عند العرب » ونشره « زيچ » البتاني ، وكان ذلك في مستهل هذا القرن . لكن لم يكد يمضي ربع هذا القرن الأول حتى بدأ تيار جديد قوى يتجه نحو الناحية العلمية على وجه التخصيص ؛ ثم ما لبث هذا التيار أن توطدت أركانه حتى شعر المستشرقون بأن مهمة الاستشراق الإسلامي تنحصر في البحث في هذه الناحية ، ناحية تاريخ العلوم في الإسلام ، حوالى سنة ١٩٣٠ . فترى مارتن پلسنر يكتب رسالة صغيرة يدل على هذا الاتجاه عنوانها وهو « تاريخ العلوم في الإسلام كمهمة للاستشراق الإسلامي الجديد » (طبعت في تينجن سنة ١٩٣١) . وإذا بجيل ممتاز من المستشرقين الشباب يمضي قدماً في سبيل تحقيق المهمة الجديدة . فبدأ روسكا بالعناية بالناحية الكيميائية أو علوم الصنعة عند العرب ، فأخرج كتاباً قيمياً بعنوان « الكيميائيون العرب » في كُنْناشتين (طبع في هيدلبرج ، سنة ١٩٢٤) ، وتلاه بالبحث في الناحية السرية أو ناحية المذاهب المستورة في الفكر الإسلامي بما قدمه لنا في بحثه في الجزء الأخير من كتاب « سر الخليفة » المنسوب إلى بَلَنْسِيَّاس الطُّوَانِي (ظهر في هيدلبرج سنة ١٩٢٦) . وأكمل البحث في هذا الكتاب الأخير پلسنر الذي عني خصوصاً بالناحية الفيشاغورية ، في دراسته لكتاب « تدير المنزل » لبريسون (هيدلبرج سنة ١٩٢٨) ، ولكتاب « الفلاحة النبطية » المنسوب إلى ابن وَحْشِيَّة (بحث في « مجلة الساميات » ج ٦) . واتجه هلموت رِتر إلى هذه الناحية كذلك ، في

دراساته ونشرته لكتاب « غاية الحكيم » المنسوب إلى مسلمة المجرىطي (نشره في لپتسك سنة ١٩٣٣) . ثم جاء پینس فعنی بمذاهب الفيزياء ، وذلك في كتابه « نظرية الجوهر الفرد في الإسلام » (برلين سنة ١٩٣٦) . ولكن هؤلاء جميعاً قد بحثوا أبحاثاً عامة أو جزئية مفردة ، فلم يعموا بدراسة الشخصيات العلمية الفذة في تاريخ العلوم في الإسلام : وإنما فعل ذلك المأسوف عليه پاول كيروس الذي يقدم لنا اليوم خلاصة أبحاثه عن أبرز هذه الشخصيات جميعاً ، ونعني به جابر بن حيان .

وعناية الأستاذ كيروس بجابر عناية قديمة شاملة ، حتى نستطيع أن نقول إن مجهوده العلمي قد لازمته شخصية جابر كل الملازمة منذ اللحظة الأولى ، حتى أصبح أعظم حجة في كل ما يتصل بجابر . وإن دراساته المختلفة لتكاد أن تكون دائماً « على هامش جابر » . فأبحاثه في الإسماعيلية وكل المذاهب المستورة في الإسلام إنما مصدرها عنايته بجابر ، أعظم ممثل لهذا التيار الروحي المستور . وكانت باكورة هذه العناية بحثاً على الرغم من صغره فإنه بحث ممتاز ، إن بالدقة الفيلولوجية أو بالطرافة في النظر ، وهو « تهافت أسطورة جابر » (ظهر في الجزء الثالث من « النشرة السنوية لمعهد الأبحاث الخاصة بتاريخ العلوم » في برلين سنة ١٩٣٠) . وفي هذا البحث أثبت أن مجموعة كتب جابر كانت إسماعيلية ، وأنها النموذج السابق لكتب إخوان الصفا . وكان عليه من أجل أن يقدم بحثه عن جابر أن يبدأ بنشر شيء من كتبه ، فنشر مختارات منها بعنوان « مختار رسائل جابر بن حيان » (مطبعة الخانجي سنة ١٣٥٤ هـ = سنة ١٩٣٥ م) : من هذه المختارات نشر فصولاً رئيسية من كتب جابر ، كما نشر رسائل كاملة ، وعنى في اختياره بأن تكون هذه النصوص ممثلة لمختلف نواحي مذهب جابر : ففيها

نماذج لأبحاثه الكيميائية ، ولأبحاثه الفزيائية الفلسفية ، كما أن فيها نصوصاً تتعلق بالناحية الدينية ، من شأنها أن تبين لنا الصلة بين آرائه وآراء الغلاة من الشيعة ، مما يرجح نسبة رسائل جابر إلى الأوساط الشيعية الإسماعيلية . وقد بذل في نشره مجهوداً جباراً حقاً ، لأن النسخ التي اعتمد عليها مشوهة جداً ، وبعض الرسائل قد اعتمد في نشره على مخطوطة وحيدة ، فكان عليه حينئذ أن يكمل النقص في كثير من المواضع وأن يقترح تصحيحات لا تحصى . ووفقاً في هذا كله إلى حد بعيد ، فاستطاع أن يقدم لنا نصاً واضحاً قليل الأغلاط التي يمكن إصلاحها (لنذكر على سبيل المثال ما أضافه ص ١٠ س ٩ : « > المبتدأ والخبر ، وأما < الخبر فهو الذي فيه الفائدة العظمى » ، فهنا أضاف كلمة « المبتدأ » والصحيح أن يضيف كلمة « الإنشاء » لأن جابراً يتحدث هنا عن تقسيم القول إلى إنشاء وخبر ، والشاهد على ذلك قوله عن الخبر إنه « الذي يحتمل الصدق والكذب ... ») .

وها هو ذا يقدم لنا بحثه عن جابر بن حيان في جزئين ظهرا ضمن مطبوعات المعهد المصري باللغة الفرنسية ؛ فظهر الجزء الثاني في سنة ١٩٤٢ (المجلد الخامس والأربعين من مطبوعات المعهد) . أما الجزء الأول فظهر في السنة التالية (المجلد الرابع والأربعين) وهو خاص بكتب جابر كلها ، فهو إلى جانب المقدمة الطويلة ثبتت بكل كتبه مفصل كل التفصيل .

في الجزء الثاني يعرض لنا الأستاذ كروس المسائل العامة الرئيسية الواردة في الكتب المنسوبة إلى جابر بن حيان ، ونقول « المنسوبة » لأنه أثبت في الجزء الأول أن هذه الكتب منحولة كلها ، قد وضعها طائفة من علماء الشيعة المشتغلين بالكيمياء حوالى سنة ٣٠٠ هـ = سنة ٩١٢ م . ثم يتبع عرضه لكل مسألة بالبحث في الأصول اليونانية والشرقية التي

اعتمد مؤلف هذه الكتب عليها واستمد منها آراءه .
 فعرض أولاً مسألة « الإكسير » ، وفي هذا العرض تحدث عن تحول
 المعادن ، وتركيب الإكسير ، لا من المواد المعدنية فحسب ، بل ومن المواد
 النباتية والحيوانية كذلك ، ودرس إلى جانبها تصنيف المعادن عند جابر وعند
 غيره ، وخصوصاً عند محمد بن زكريا الرازي والصابئة . وهو عرض يمتاز
 بالوضوح والتنظيم ، ولكن البحث المهم في هذه الناحية هو الخاص بالمصادر
 التي استقى منها جابر نظرياته في المعادن وفي الإكسير . فهنا نجد كروس
 يعرض لنا في إيجازٍ تطور الكيمياء اليونانية ، وخصائص كل دور من
 الأدوار التي مر بها هذا التطور ، ثم يبحث في صلة الكيمياء الجارية بكل
 دور من هذه الأدوار ، ويعنى خصوصاً بصلة جابر بكيمياء ذوسيموس
 وبلينياس . ويخرج لنا من هذا البحث بيان ما هنالك من اختلاف كبير
 جداً بين الكيمياء الجارية والكيمياء اليونانية القديمة . فعلى الرغم مما
 هنالك من تشابه في التعبير الاصطلاحي وفي جزئيات كبيرة ، فإن كيمياء
 جابر تختلف اختلافاً بيناً عن غيرها إن في الروح أو في التفاصيل .
 فكيمياء جابر تمتاز بالليل إلى الناحية التجريبية ، واستبعاد الخوارق ، والاتجاه
 العلمي العقلي ؛ بينما الكيمياء القديمة كثيراً ما تلجأ إلى الرؤيا الوجدانية
 واستخدام فكرة الخوارق في التفسير . ومن ناحية التفصيل ، نجد جابراً
 يعنى بالكيمياء العضوية خصوصاً ، ويستعمل ملحاً لم يعرفه القدماء
 اليونانيون والشرقيون ، وإنما استعملته الكيمياء الإسلامية ، ونعني به
 ملح النوشاذر ، ويرجع العناصر إلى الكيفيات الطبيعية من حرارة وبرودة
 ويبوسة ورطوبة .

لكن جابراً يظهر لنا أكثر قرباً من الكيمياء اليونانية وأبعد عن

الروح العلمية العقلية في المسألة الثانية من المسائل التي عرض لها كروس . فإن « علم الخواص » عند جابر متأثر كل التأثر بالكيمياء اليونانية والهلينينية ، حتى لم يكن إرجاعه كله إلى هذه الكيمياء ؛ وفيه نرى فكرة الخوارق تلعب دوراً كبيراً في تفسير خواص المعادن والنبات والحيوان ، وما بينهما من انجذاب أو تنافر ، ولهذا كان هذا الجزء أقرب ما يكون إلى علم السحر والطلسمات .

وتمت ناحية ثالثة ، لها أكبر القيمة من الناحية الحضارية ، ومن الناحية الإنسانية العامة ، ونعني بها مسألة « التكوين الصناعي » . فإن جابر يريد من وراء علم « التكوين » — كما يسميه — أن « يكون » ، أى يخلق بالصناعة أنواعاً من الكائنات تنسب إلى الممالك الطبيعية الثلاث ، وخصوصاً المملكة الحيوانية . فإذا كان في وسع الكيمياء أن تستنبط مواد جديدة بتركيب الأجسام بعضها مع بعض ، فلم لا تقوم أيضاً بإنتاج النبات والحيوان ، بل وبخلق الإنسان الصناعي ؟ إن هذا العلم ممكن ، لأن الكائن الحي — والإنسان كائن حي — هو نتيجة لتضافر القوى الطبيعية . والطبيعة في إنتاجها للكائنات إنما تخضع لقوانين كمية عديدة يكشف عن سرها علم « الميزان » ، أى علم القوانين الطبيعية الكمية التي يجرى عليها الكون والفساد في الطبيعة . فما على الإنسان ، وقد عرف هذا السر ، إلا أن يقلد ما تبرزه الطبيعة ، وليس في هذا خروج على الطبيعة ، بل هي تساعد على ذلك ، لأنها « إذا وجدت للتكوين طريقاً (غير طريقها هي) استغنت به عن طريق ثان » ، على حد تعبير جابر .

ففكرة تكوين إنسان بالصناعة ، تلك الفكرة التي شغلت أذهان كبار العلماء في عصر النهضة ممن نزعوا نزعاً سحرية ، نجدها واضحة كل الوضوح

عند جابر ، يؤمن بها ويؤكد إمكان تحقيقها في حماسة ونشوة تذكرنا بحماسة
بركاسوس ، ورجال القرن السادس عشر في أوروبا ؛ وهذا يكشف لنا عن
ناحية خطيرة الشأن في الفكر الإسلامي ، ونحتاج إلى أن تدرس أعمق
الدرس ، خصوصاً أنها تعبير عن فكرة عاشت حياة في وسط ديني ، وكانت
مدار التفكير عند أصحاب هذا الوسط ، وفيها يظهر تأثير العناصر الغنوصية
في الحياة الروحية في الإسلام أجلى ظهور .

ومن هذه الناحية العملية من مذهب جابر ينتقل كروس إلى الناحية
النظرية ، مُحمّلاً لنا في دقة مذهب جابر الطبيعي . فيتحدث عن نظرية
العناصر عند جابر ، وعن الكيفيات المركبة لها ، ويبين الأصول التي أخذت
منها ، وهي أصول تجمع بين أرسطو وبين الرواقية والأفلاطونية المحدثة .
ثم يتحدث طويلاً وبوجه خاص عن نظرية « الميزان » التي تعدّ العمود
الفكري والمحور الرئيسي لمذهب جابر كله . والميزان يقصده هنا القوانين
الكمية العددية التي تحكم كل شيء في الوجود ؛ وبالتالي إرجاع كل الظواهر
الطبيعية وكل ما في الوجود إلى قوانين الكم والعدد . وهذه الفكرة هي
أكبر محاولة قامت في العصور الوسطى من أجل إيجاد علوم طبيعية تقوم
كلها على فكرة الكم والمقدار ، وهي المثل الأعلى الذي سعى العلماء الطبيعيون
المحدثون جهدهم إلى تحقيقه . ومن هنا جاءت الطرافة والعمق في نظرة جابر
هاتيك . ذلك لأننا نجد الشغل الشاغل والهم الأكبر للعلم الحديث بكل
أنواعه وفروعه يتجه إلى إحلال النسب الكمية محل الخواص الكيفية في
كل تفسير لأي مظهر من مظاهر الوجود . ويمكن أن يكون جابر قد شعر
شعوراً واضحاً قوياً بهذا الاتجاه لكي يتبوأ مركز الصدارة في تاريخ العلم كله
قديمه وحديثه . ولا يهم كثيراً أن لا يكون قد استطاع أن يصل إلى نتائج

ذات قيمة في هذا الباب ، لأنه في الواقع قد تأثر هنا بالناحية الصوفية السحرية من نظرية الأعداد عند الفيثاغوريين وخواصها العجيبة ، فلم يفتأ إلى نتائج علمية صحيحة . وفي حديث المؤلف عن الصلة بين جابر والأقدمين في هذه الناحية ، تناول مشكلة تاريخية فيلولوجية على الدرجة الأولى من الأهمية ، ونعني بها مشكلة كتاب «سر الخليفة» ، المنسوب إلى بلنياس الطوائى . ولو أنه لم يصل إلى نتائج حاسمة هنا ، فإن هذا الفصل أروع ما في هذا الجزء الثانى من الكتاب ، فقد استطاع فيه أن يعقد مقارنة بين هذا الكتاب وكتاب «الكنوز» لأيوب الرهاوى (الذى نشره منجانا وترجمه سنة ١٩٣٥ ؛ وعو باللغة السريانية) ، ويخرج منها بأنه لا بد أن يكون مصدر الكتاين واحداً ، وأن يقدم لنا فكرة دقيقة عن الصورة التى كانت عند اليونانيين ، وفي العالم الإسلامى ، عن بلنياس . وكثيراً ما يعرض المؤلف لمسائل هامة على هامش البحث يدلى فيها بآراء ذات أهمية كبيرة ، ويوجه فيها العناية إلى دراسة ناحية ما من نواحي البحث التاريخى فى الحياة الروحية فى الإسلام .

ولهذا فإن التعليقات المحشودة فى الكتاب بكثرة من الأهمية فى ذاتها ما للنص الأسمى ، إن لم يكن أكبر فى أحيان ليست بالقليلة .
والتهج الذى سلكه كروس فى هذا الجزء منهج فيلولوجى من الطراز الأول . فإنه — كما يذكر ذلك فى المقدمة — يبدأ من نص رئيسى يحدد معانى مصطلحاته فى دقة ومهارة فى المقارنة والاشتقاق ، ويحشد حوله ما هنالك من نصوص تعين على فهمه وإبراز كل معانيه . وبعد أن ينتهى من هذا التحليل الدقيق ، يحاول أن يعرض لنا المسائل واضحة منتظمة الأجزاء ، ثم يتلو هذا ببيان المصادر والأصول التى قد ترجع إليها الآراء

التي أوردها صاحب المذهب . وهو المنهج الفيولوجي بالمعنى الدقيق . وكنا نود من المؤلف أن يضيف إلى هذا المنهج المنهج الفاسفي الذي يحاول أن يستخلص النتائج العامة ويرتب عليها صورة كاملة عامة متناسقة الأجزاء للمفكر الذي هو موضوع الدرس ، يضعها هي الأخرى في إطار الحضارة التي نشأ هذا المفكر فيها ، رابطاً إياها بكل التيارات المرتبطة بها ارتباطاً عضوياً حياً .

محمد بن زكريا الرازي

شاهدنا كيف بدأ الإلحاد في الإسلام تحت تأثير عوامل فكرية خالصة :
ففريق ألحد عن الدين لأسباب من العصبية القومية حملته على أن يتعصب
لدين آباءه من المجوس والثنوية المانوية ، كما فعل ابن المقفع وبشار ؛ وفريق
تزندق فراراً من تكاليف الدين وطلباً لسلوك مسلك الحياة المأجنة الحرة
السَّـمحة ، دون أن يتأثر بشك فكري واضح ، كما هي الحال بالنسبة إلى
كثير من الشعراء ممن ينتسبون إلى « عصبية المُجَّان » على حد تعبير أبي
نواس ؛ وفريق ثالث تنازعه العاملان فجمع بين سلوك المُجَّان وبين
عصبية الشعوبيين ، مثل أبان بن عبد الحميد . وخلال هذا التطور رأينا
المنحني يسير صوب الجانب الروحي أكثر فأكثر ، وإن كانت العوامل
الفكرية العميقة لم تؤثر بتأثيرها الحاسم بعد ، اللهم إلا عند ابن المقفع الذي
يمثل خصوصاً جانباً عقلياً بارزاً وإن تلمَّع بالغموض والتَّقيَّة . ثم شاهدنا
هذه الحركة المتصاعدة تبلغ أوجها عند ابن الراوندي : فبعد أن كانت مجرد
مزاج روحي أو موقف فكري مؤقت غير واضح ، صارت مذهباً شاملاً أقيم
على أسس من العقل ، وأصبح ذا أنصار يؤمنون به لأسباب عقلية فكرية ،
وكانت فكرة النبوة هي حجر الزاوية في هجوم هذا الإلحاد على الإسلام .
ويلوح أن الأمر قد اقتصر عليها وتحدد عندها فلم يتعدّها إلى الشك في
الألوهية نفسها ، بعد أن كان الأمر غامضاً لا يعرف الملحد أين يوجه سهامه ،
ومن هنا كان الاضطراب في تصوير هؤلاء لأفكارهم واتجاهاتهم ، وإن
كانوا في بعض النواحي أجراً من هؤلاء المتأخرين عليهم من أمثال

ابن الراوندى ومن تلاء . ولم يَنْطَلِ على الناس نسبة الشك في النبوات إلى البراهمة وتحميلهم مسئوليته ، فاعتنقوه على علاته ، بغض النظر عن أصحابه وما عسى أن يرتبط بهذا الرأى من معتقدات أخرى لهؤلاء البراهمة المزعومين .

وهكذا تركزت نقطة الهجوم من جانب الملحدّين في النبوة ؛ ولذا نجد الملاحدة في القرن الرابع وما تلاء يقفون طويلاً عندهذه المسألة . فترى التوحيدى يذكر في « الإمتاع والمؤانسة »^(١) أن أبا اسحق النصيبى كان « يشكُّ في النبوات كلها » ؛ ونرى الكثيرين ينحرفون إلى المذاهب المبتدعة التي انتشرت في ذلك العهد انتشاراً واسعاً مثل الخُرُمية البابكية^(٢) ، حتى ليرى التوحيدى أيضاً أن رجلاً معروفاً بدينه وإيمانه مثل ابن الباقلانى كان « على مذهب الخُرُمية » ، وطرائق الملاحدة^(٣) ، وإن كان في هذا القول شيء من الغلو لعله مقصود .

وانضم إلى هذه التيارات الظاهرة ، تياراتُ المذاهب المستورة المتأثرة بالغنوص ، خصوصاً تلك المنتسبة إلى الشيعة مما ولّد في القرن الرابع حركة عنيفة في الخواطر والأفكار . ولسنا الآن بسبيل بيان هذه الاتجاهات الروحية القوية التأثير ، إنما نحن نتابع تطور حركة الإلحاد .

وهنا نلتقي بشخصية من أكبر الشخصيات في الحياة الفكرية الإسلامية على مر عصورها ، ونعنى بها أبا بكر محمد بن زكريا الرازى . والرازى ، طبيباً وكيميائياً من الطراز الأول ، معروف جيداً للجميع بفضل الدراسات العديدة

(١) ج ١ ، ص ١٤١ ، طبعة القاهرة سنة ١٩٣٩ .

(٢) انظر « الفهرست » لابن النديم ص ٤٨٠ — ص ٤٨٣ ، طبع مصر

سنة ١٣٤٨ هـ = سنة ١٩٢٩ م .

(٣) المرجع نفسه ص ١٤٣ .

التي كتبت عنه من هذه الناحية^(١). أما الرازي الفيلسوف فقد بدأت الدراسات عنه متأخرة ، فكانت أولى الدراسات الجدية في هذا الباب ما كتبه شيدر عنه في مقاله « مذهب المسلمين في الإنسان الكامل »^(٢) ؛ ثم كانت الدراسة التفصيلية لفلسفة الرازي الطبيعية التي كتبها الأستاذ سالومون بينس في كتابه القيم « نظرية الجوهر الفرد عند المسلمين »^(٣) ، فجاءت أوفى ما كتب عنه حتى اليوم . أما فلسفته الأخلاقية وفلسفته العامة في الوجود فلم تكن حتى اليوم موضع دراسة شاملة ؛ وقد كان هذا طبيعياً ما دامت النصوص الخاصة بهذه الفلسفة لم تنشر بعد . بيد أن المرحوم الدكتور كرووس وجه عنايته إلى الرازي من هذه الناحية خصوصاً ، وبدأ ينشر آثاره الفلسفية في مجلة « شرقيات » *Orientalia* ثم جمعها أخيراً في كتاب كان منتظراً أن يصدر في جزئين على الأقل ، لكن لم يصدر منه إلا الجزء الأول ، وحال انتحاره الأليم دون نشر الجزء الثاني ، فضلاً عن أنه كان يكتب كتاباً شاملاً عن فلسفة الرازي كرسالة للدكتوراه يريد تقديمها لجامعة السوربون ، ويلوح أنه قد أتمه أو أوشك ولكنه لم ينشره ، ولعل القارئ على آثاره أن يعملوا على تحرير دساتيره وإعدادها للنشر .

وما يعنيننا هنا هو أن نبين الجانب الإلهادي في فلسفة الرازي هذه ،

(١) راجع خصوصاً ج . س . رانكنج : « حياة الرازي ومؤلفاته » (المؤتمر الدولي الطبي السابع عشر ، لندن سنة ١٩١٣ ، قسّم ٢٣ لندن سنة ١٩١٤ *G.S.A. Ranking : The life and works of Rhazes*) ثم كتب تاريخ الطب العربي : قسطنطين لوكير الخ .

(٢) هـ . هـ . شيد *Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen* في « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » ZDMG ج ٧٩ (سنة ١٩٢٥) ص ٢٢٨ — ص ٢٣٥ .

(٣) برلين سنة ١٩٣٦ ص ٣٤ — ص ٩٣ *S. Pines : Beiträge zur*

islamischen Atomenlehre .

وقد عبر عنه - فيما يلوح - في كتابه في « العلم الإلهي » ثم في كتاب « مخاريق الأنبياء » ، ولكننا نعرف هذا رأيه خصوصاً من المناظرات التي جرت بينه وبين أبي حاتم الرازي ، ثم ما أورده هذا الأخير في كتابه « أعلام النبوة » مقتبساً من كتاب « مخاريق الأنبياء » لابن زكريا الرازي ، وقد نشر هذه المواضع مع ردود أبي حاتم كراوس في المجلد الخامس من مجلة « شرقيات » وأعاد نشر الجزء الأول منها في « رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازي » (القاهرة سنة ١٩٣٩ ص ٢٩٥ - ص ٣١٦) ، نشرها مع رد أبي حاتم الرازي وجواب أحمد بن عبد الله الكرمانى « عما أهمل أبو حاتم الجواب عنه من سؤال ابن زكريا الرازي » .

١ - نظرية النبوة

ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نعطي صورة صادقة لمذهب ابن زكريا الرازي ، لأن النصوص الأصلية تعوزنا ، وكل ما لدينا عنه في هذا الباب إنما يرجع إلى ما يورده الخصوم من عرض لمذاهبه وأقواله إما بنصها مبتورة من سياقها ، وإما اختصاراً وبالمعنى فحسب ، فضلاً عن ندرة هذه الآثار ، مما لا يسمح بتكوين رأى صحيح شامل . بيد أننا سنحاول جهدنا أن نتبين ذلك المذهب من تلك الشذرات والروايات النادرة قدر المستطاع ، على ما نبديه من تحفظ شديد فيما يتصل بصدقها تماماً .

ويبدو من هذه النصوص أن نظرية النبوة كانت الشاغل الأكبر لنقد الرازي للأديان . فالرازي كان لا يؤمن بالنبوة ، وكان نقده لها يقوم على أساس اعتبارات عقلية وأخرى تاريخية .

أما من الناحية العقلية فإنه لا بد قد قال بالحجة العامة التي قال بها

البراهمة المزعومون ، وهي التي أوردناها عن ابن الراوندى فى القطعة رقم ٣ من أن العقل يكفى وحده لمعرفة الخير والشر فلا مدعاة إذاً لإرسال أناس يختصون بهذا الأمر من جانب الله . ويؤيد هذا الافتراض ما نراه من مدح الرازى للعقل ، خصوصاً فى مسهل كتاب « الطب الروحانى » حيث قال : « إن البارى . — عز اسمه — إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما فى جوهر مثلنا نيله وبلوغه ؛ وإنه أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا . . . وبالعقل أدركنا جميع ما ينفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل إلى بغيتنا ومُرادنا . . . وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا الخفية المستورة عنا . . . وبه وصلنا إلى معرفة البارى عز وجل الذى هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا . . . وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته فحقيق علينا أن لا نخطئه عن رتبته ولا ننزله عن درجته ، ولا نجعله — وهو الحاكم — محكوماً عليه ، ولا — وهو الزمام — مزموماً ، ولا — وهو المتبوع — تابعاً ، بل نرجع فى الأمور إليه ونعبرها به ونعتمد فيها عليه ، فنمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه » (١) . ومن هذه الفقرة المهمة يتبين التشابه الكبير بينه وبين ابن الراوندى حين قال على لسان البراهمة : « إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه ، وإنه هو الذى يعرف به الرب ونعمه ، ومن أجله صرح الأمر والنهى والترغيب والترهيب » . فإذا كان ابن الراوندى قد بنى على هذه المقدمة إبطاله للنبوة ، فيشبه أن يكون الرازى قد أراد هذا أيضاً ورمى إليه ، خصوصاً وهو يزيد فى تأكيد مناقب العقل

(١) « رسائل فلسفية لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى » ، ج ١ ص ١٧ س

١٦ — ص ١٨ س ١٦ . نشرها ياول كروس ، القاهرة سنة ١٩٣٩ .

فينسب إليه ليس فقط ما يتصل بالأخلاق ، كما اقتصر عليه ابن الراوندى ، بل وأيضاً ما يتصل بالمسائل الإلهية ، فيقول إننا « به وصلنا إلى معرفة البارى عز وجل » ، وهذا يقطع بأن النبوة أصبحت لا مبرر لها ما دمنا نعرف بالعقل كل شيء أخلاقى وإلهى ، لأن النبوة لا تقوم بأكثر من هذا . واقد كان قول ابن الراوندى — لو أخذ وحده — خليفاً بأن يُرد عليه بالقول بأن الأنبياء يأتون ببيان الأمور المتصلة بالالوهية ، ولا يقتصرون على الناحية الأخلاقية وحدها . أما الرازى فقد أكد أن العقل هو المرجع فى كل شيء ، وراح يشيد به بلهجة لا نكاد نجد لها مثيلاً عند كبار العقليين فى كل العصور ، حتى فى العصر الحديث : فالفلاسفة اليونانيون كانوا مع الإيمان بسلطان العقل يتركون للوحى والإلهام مجالاً لنوع من النبوة ، كما يظهر لدى أفلاطون ؛ فكان الرازى إذاً قد ذرّف على أستاذه وزاد ، مع أنه كان يشايح أفلاطون ؛ وفى العصر الحديث ، لا تزال فكرة اللامعقول قاصب دوراً كبيراً فى معظم المذاهب الفلسفية .

وليس من شك فى أن الرازى إنما يشير إلى النبوة والأديان حينما قال فى تلك الفقرة عينها : « وإذ كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته (لاحظ هذا التكرار الذى يرمى إليه الرازى عن قصد ليؤكد ما يشير إليه) تحقيق علينا ألا نخطئه عن رتبته ولا ننزله عن درجته » ، أى ليس علينا أن « نجعله — وهو الحاكم — محكوماً عليه ، ولا — وهو الزمام — حزموماً ، ولا — وهو المتبوع — تابعاً » ، وذلك بالالتجاء إلى سلطة دينية خارجة عن العقل هى النبوة . لهذا يجب أن نفسر هذا الفصل كله من « الطب الروحاني » على أساس فكرة إبطال النبوة عند الرازى ، وإلا لم نفهم الغرض من كل هذه التوكيدات المتكررة التوالية . ولقد كان الملاحدة يلجأون جميعاً

إلى الإشادة بالعقل كما يكون في مقابل النبي . ولما كانت المقدمات التي تقوم عليها نظرية النبوة هي عينها التي تقوم عليها فكرة الإمامة ومهمة الأئمة عند الإسماعيلية فقد عني الإسماعيلية بالرد على منكري النبوة ، وهذا يفسر لنا كون بعض الردود قد وردت في كتب الإسماعيلية . ذلك أن الإسماعيلية على اختلاف فرقها من إسماعيلية حقيقية وباطنية وقرامطية ، وخصوصاً فرقة السَّبْعِيَّة ترد العلم كله إلى الأئمة المعصومين الذين يؤخذ عنهم وحدهم العلم . فكما يقول ابن الجوزي عن سبب تسمية فرقة « التعليمية » بهذا الاسم : « إن مبدأ مذهبهم إبطال الرأي ، وإفساد تصرف العقول ، ودعوة الخلق إلى التعليم في الإمام المعصوم ، وأنه لا مدرك للعلوم إلا بالتعليم »^(١) . وقال أيضاً : « واعلم أن مذهبهم ظاهره الرفض وباطنه الكفر ومفتتحه حصر مدارك العلوم في قول الإمام المعصوم وعزل العقول عن أن تكون مدركته (لعل الصواب : مدركة) للحق » (المرجع نفسه ، ص ٢٦٢ س ١٩ وما يليه) . فكان من الطبيعي إذاً وقد كان هذا مذهبهم أن يهاجموا كل من يتعرض بالنقد لنظرية النبوة ، ما دامت هذه النظرية تقوم على أساس تفضيل الله لبعض الناس كما يكونوا مصدر المعارف والهداية للناس . وبعد أن أنكر الرازي النبوة على الأساس العقلي العام راح يفند إمكانها بطريقة مفصلة فقال في مناظرته مع أبي حاتم الرازي حينما ناظره في أمر النبوة : « من أين أوجبتم أن الله اختصّ قوماً بالنبوة دون قوم ، وفضلهم على الناس ، وجعلهم أدلة لهم ، وأحوج الناس إليهم ؟ ومن أين أجزتم في

(١) فصل من كتاب « المنتظم في التاريخ » لابن الجوزي نشره جوزف

دى سوموحي في « مجلة الدراسات الشرقية » ج ١٣ (سنة ١٩٣٢ — سنة ١٩٣٣)

س ٢٦١ س ٢٠ J. de Somogyi : A treatise on the Qarmatians in the Qitab

al Muntazam in RSO

حكمة الحكيم أن يختار لهم ذلك ويُشلي بعضهم على بعض ويؤكد بينهم
العداوات ويكثر المحاربات ويهلك بذلك الناس ؟ ^(١) والنقد هنا يقوم على
الاعتبارات التالية :

أولاً : على أي أساس بفضل الله بعض القوم على بعض ويختصه بالنبوة ؟
ثانياً : أليس في هذا التفضيل مدعاة للشقاق بين الناس ، وقد حدث
هذا فعلاً بما جرى من نزاع بين أصحاب الأديان المختلفة ؟ أما عن المسألة
الأولى فيرى الرازي أن الحكمة الإلهية تقتضي أن يتساوى الناس في
استعدادهم لإدراك النافع والمضار وتمييز الخير من الشر ، وأن لا يدع بينهم
محالاً للتنازع بتفضيل بعض الأفراد ، إذ سيكون لكل فرد أتباع وشيعة ،
فما يؤدي إلى الشقاق . وإذا « فالأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يلهم
عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم وآجلهم ، ولا يفضل
بعضهم على بعض فلا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف فيهلكوا . وذلك
أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض ، فتصدّق كل فرقة إمامها
وتكذب غيره ويضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ويعمّ البلاء ويهلكوا
بالتعمادي والمحاربات . وقد هلك بذلك كثير من الناس كما نرى » (الموضع نفسه) .
وهنا يرد عليه أبو حاتم مبيناً اختلاف الناس وتفاوت مراتبهم ،
« فإننا لا نرى في العالم إلا إماماً ومأموماً ، وعالماً ومتعلماً ، في جميع الملل
والأديان والمقالات من أهل الشرائع وأصحاب الفلسفة التي هي أصل مقالاتنا ؛
ولا نرى الناس يستغنى بعضهم عن بعض ، بل كلهم محتاجون بعضهم إلى
بعض ، غير مستغنين بإلهامهم عن الأئمة والعلماء ، لم يُلهَمُوا ما ادّعت
من منافعهم ومضارهم في أمر العاجل والآجل ، بل أُحْيو جِوا إلى علماء

(١) « رسائل فلسفية ... » ج ١ ص ٢٩٥ س ٣ — س ٦ .

يتعلمون منهم ، وأئمة يقتدون بهم ، وراضة بروضهم . وهذا عيان لا يقدر على دفعه إلا مُباهتٌ ظاهر البُهت والعناد . وأنت مع ذلك تدعى أنك قد خُصصت بهذه العلوم التي تدعيها من الفلسفة ، وأن غيرك قد حُرِم ذلك وأُحْوج إليك ، وأوجبت عليهم التعلم منك والافتداء بك^(١) .

فأجابه الرازي : « لم أُخص بها أنا دون غيري ، ولكني طلبتها وتوانوا فيها . وإنما حُرِموا ذلك لإضرارهم عن النظر ، لا لنقص فيهم . والدليل على ذلك أن أحدهم يفهم من أمر معاشه وتجارته وتصرُّفه في هذه الأمور ، ويهتدى بحيلته إلى أشياء تدقُّ عن كثير منا ، وذلك لأنه صرف همته إلى ذلك . ولو صرف همته إلى ما صرفت همتي أنا إليه وطلب ما طلبت لأدرك ما أدركت^(٢) . وفي هذا الجواب نجد أصداء لأفلاطون ونظريته في التعليم ، خصوصاً كما عرضها في محاوره « مينون » : فالأمر عند الرازي كما هو عند أفلاطون أمر إيقاظ واستغلال لاستعدادات موجودة بالفطرة في نفوس كل منا منذ ميلاده ، ومهمتنا نحن إيقاظ هذا الكامن واستغلال ما هو فطري . ومع هذا فإن الرأي عند الرازي أن الناس يولدون وعندهم استعدادات متساوية ، وإنما يأتى التفاوت بينهم فيما بعد من إثار بعضهم تنمية ملكات على أخرى ، وتوجيه عنايتهم إلى نواحٍ دون نواحٍ . ولذا فحينما سأله أبو حاتم : « هل يستوى الناس في العقل والهمة والفطنة ، أم لا ؟ » ، أجاب : « لو اجتهدوا واشتغلوا بما يعينهم (وفي قراءة : يعينهم ، ولكننا نفضل الأولى) لاستووا في الهمم والعقول » (ص ٢٩٦ س ١٩ — س ٢٠) فيرد عليه أبو حاتم بكلام وجيه لا يعنيننا هنا بيانه لأن الذي يهمنا هو بيان نظرية أبي بكر الرازي وحده .

(١) الكتاب نفسه ص ٢٩٦ س ٥ — ١٣ .

(٢) « رسائل فلسفية » ص ٢٩٦ س ١٤ — س ١٨ .

أما عن المسألة الثانية فقد فصل الرازي القول فيها في كتابه « مخاريق الأنبياء » كما يتبين من الشذرات التي يوردها أبو حاتم ، فبين الاختلاف بين الأنبياء ، وكيف أدى إلى النزاع بين أصحابها . روى أبو حاتم : « وأما قوله (أى أبا بكر الرازي) : الآن ننظر في كلام القوم ومناقضته — يعنى بذلك كلام الأنبياء عليهم السلام — وقال : زعم عيسى أنه ابن الله ، وزعم موسى أنه لا ابن له ، وزعم محمد أنه مخلوق كسائر الناس . وماني وزرهشت (يقصد زرادشت) خالفا موسى وعيسى ومحمد في القديم ، وكون العالم ، وسبب الخير والشر ؛ وماني خالف زرهشت في الكونين (أى النور والظلمة) وعالمها . ومحمد زعم أن المسيح لم يُقتل ، واليهود والنصارى تنكر ذلك وتزعم أنه قُتِل وصُلب^(١) . واتخذ الرازي من هذا التناقض بين الأنبياء دليلاً على بطلان النبوة ، لأن النبوة في أصلها تقوم على أساس الإلهام والوحي من الله الواحد ، فما دام المصدر واحداً ، فالواجب أن يتحد القول الصادر عنه ، وإلا نسبنا التناقض والاضطراب إلى الله نفسه ، وهذا مستحيل على الله الحكيم . فوجود التناقض بين الأنبياء — مع إدعائهم جميعاً أنهم إنما يصدر عن وحي الله الواحد — إنما يدل على أنهم غير صادقين ، وأن النبوة التي يقولون بها باطلة .

ومن هنا يمكن تلخيص الأسس التي بنى عليها الرازي إبطاله للنبوة على هذا النحو :

١ — العقل يكفي وحده لمعرفة الخير والشر والضر والنافع في حياة

(١) ياول كروس : فصول مستخرجة من كتاب « أعلام النبوة » لأبي حاتم الرازي ، منشور في مجلة « شرقيات » *Orientalia* ج ٥ ، سلسلة جديدة ، كراسة ٣ / ٤ ، روما سنة ١٩٣٦ ص ٣٦٢ ، قطعة رقم ٨ س ٤ — س ٦ . وقارن أيضاً القطعة رقم ١٢ س ٧ — س ٩ .

الإنسان ، وكافٍ وحده لمعرفة أسرار الألوهية ، وكافٍ وحده لمعرفة أسرار الألوهية ، وكافٍ كذلك وحده لتدبير أمور العاش وطلب العلوم والصنائع .
فما الحاجة بعدُ إلى قوم يُختصون بهداية الناس إلى هذا كله ؟

٢ - لا معنى لتفضيل بعض الناس واختصاص الله إياهم بإرشاد الناس جميعاً ، إذ الكل يولدون وهم متساوون في العقول والفِطَن ؛ والتفاوت ليس إذاً في المواهب الفطرية والاستعدادات ، وإنما هو في تنمية هذه المواهب وتوجيهها وتنشئتها .

٣ - الأنبياء متناقضون فيما بينهم ؛ وما دام مصدرهم واحداً ، وهو الله فيما يقولون ، فإيهم لا ينطقون عن الحق ، والنبوة بالتالي باطلة .

٢ - نقد الأديان عامة

ثم يتابع الرازي نقده للأديان المنزلة كنتيجة لإبطاله النبوات ، كما يثبت فساد النتائج التي انتهت إليها النبوات ، ما دام الأصل قد بين هو أنه فاسد . وكأنه إذاً يريد أن ينتهي إلى النتيجة عينها من بطلان النبوة ، نظراً لفساد نتائجها وما تقول به .

وهذا النقد إنما يتناول الأديان كلها دون تمييز بينها ؛ ومعنى هذا أن إلحاد الرازي لم يكن باسم مذهب ديني معين ، ولم يكن متوجهاً إلى الإسلام وحده . فنراء بعد أن بيّن التناقض العام بين مختلف الأديان الرئيسية يتناولها واحداً بعد واحد .

فيقول عن اليهود : « إن اليهود قالت إن موسى قال إن الله قديم غير مصنوع ولا مؤلف ، وإنه لا تنفعه المنافع ولا تضره المضار » ، ومع هذا فإن « في التوراة أن يوضع الشحم على النار لترويح شمة (في الأصل :

سنة) الرب سبحانه (أن يوضع الشحم على النار ليشمّ الريح منه الرب)
 (قطعة رقم ٨ ، س ٨ — س ١١) ، فكيف نوفق بين هذين القولين
 المتضاريين : القول بثبات الله وعدم تأثره بشيء ، والقول بأن الله يتأثر
 بالروائح ؟ كذلك نجد في التوراة ما يناقض القول بأنه قديم غير مصنوع
 ولا مؤلف ، إذ « في التوراة أنه قديم الأيام في صورة شيخ أبيض الرأس
 والوجه » وهذا تشبيه وتجسيم مما يؤذن بأنه مؤلف مصنوع ، فكيف
 يتفق هذا مع ذلك ؟! هيهات ، هيهات ! فإذا انتقلنا من بيان طبيعة الله
 إلى بيان صفاته وجدنا في التوراة أوصافاً تعزى إلى الرب لا يمكن أن تليق
 بمقامه . ففي التوراة أيضاً : « ما لكم تقرّبون إلى كل عرجاء وعوراء !
 أنسراكم لو أهديتكم ذلك إلى أصدقائكم ما قبلوه إلا صهيحاً ؟! » ، وفيها :
 « اتخذوا لي بساطاً من ابريشم دقيق الصنعة وخواناً من خشب
 الشمشاد » . ثم قال الملحد : هذا بكلام أهل الفاقة أشبه منه بكلام الغنى
 الحميد . وذكر أشياء كثيرة مما هي في التوراة وعابها « (قطعة رقم ٨ س
 ١٢ — س ١٦) . ولم يبين لنا أبو حاتم بقية المواضع من التوراة التي نقدتها
 الرازي ، لكن يبدو أن الرازي قد أخضع التوراة لنقد تفصيلي مستمر
 محاولاً أن يبين ما فيها من متناقضات ، مما يدلنا من ناحية أخرى إلى أي
 مدى كان اطلاع الرازي على الكتب المنزلة واسعاً .

وعلى النحو عينه نقد المسيحية فقال : « زعمت النصارى أن عيسى
 قديم محبوب ، وأنه قال : « جئت لأتم التوراة » ، ثم نسخ شرائعها وبدّل
 قوانينها وأحكامها ؛ وإن النصارى زعمت أنه أب وابن وروح القدس » .
 فهو يأخذ على المسيحية أولاً قولها بوجود قديم غير مخلوق إلى جانب الله ،
 مما يؤدي إلى الشرك ؛ ويأخذ على المسيح ثانياً أنه قال إنه جاء لإتمام التوراة ،

والواقع أنه نسخ شرائعها وبذل أحكامها ؛ وبأخذ عليها ثالثاً أن المسيح أو الله ثالث مكون من أب وابن وروح القدس . والتناقض ظاهر في المأخذ الثاني ، والخلف واضح في المأخذ الثالث ، والكفر بَيْن في المأخذ الأول . ثم يتابع هجماته على بقية الأديان مبيناً ما يراه فيها من إحالات ومناقضات . « فذكر ما تدعيه المجوس عن زرهشت في باب أهرمن ؛ وما أدعاه ماني في أن الكلمة انفصلت من الأب ومزقت الشياطين وقتلت ، وأن السماء من جلود الشياطين ، وأن الرعد جرجرة العقاريت ، وأن الزلزلة تحرك الشياطين تحت الأرض ؛ وأن ماني رفع سابور ، الذي عمل له الشارقان^(١) ، في الجو وأخفاه حيناً هناك ؛ وأن ماني كان يُختطف من بين أيديهم بروحه يحاذي به عين الشمس فهما (لعل الصواب : ربما ، راجع بعد في النص المنشور الفقرة رقم ٢٢ س ٤) مكث ساعةً وربما مكث أياماً . فأورد مثل هذه المَحَالَات التي ابتدَعها المبتدعون في المجوسية والمانيّة ، وخطبها بما في الكتب المنزلة وآثار الأنبياء ، وأضافها إلى رسل الله الطاهرين الذين هم بُرَاء من كل ذلك ، وزعم أن هذا من رسومهم ، وأن هذا اختلاف وتناقض في كلامهم ، واحتج بذلك في دفع النبوة » (القطعة رقم ٨ س ٢٠ — س ٢٩) .

وهذا النقد للمجوسية والمناوية يدلنا على المدى الذي تطور إليه الإلحاد في الإسلام . فقد كنا وأينا أن الزندقة التي رمى بها الزنادقة المتقدمون في القرن الثاني هي المناوية والمجوسية . أما عند الرازي فإن هذين المذهبين لم يسلماً أيضاً من الطعن عليهما شأنهما شأن بقية الأديان ، مما يدل على الدرجة العليا التي بلغها الإلحاد على يد الرازي . ونحن نشاهد فعلاً أن الرازي قد

(١) كتاب « الشارقان » من كتب ماني .

رد على المانوية في رسائل مفردة منها « كتاب فيما جرى بينه (أى الرازى) وبين سيسن المنانى » و « الرد على سيسن الثنوى » (« الفهرست » لابن الفديم ، ص ٤١٦ السطر الأخير ، طبع مصر سنة ١٩٢٩) .

ووجه النقد ضد المجوسية والمانوية واضح ، ويتجه إلى ما فيهما من أساطير ومخالفة المعقول في تفسير الأحداث الطبيعية .

بيد أن الرازى لم يكتف بنقد الأديان من ناحية ما يراه فيها من محالات ومتناقضات ، إنما يرد كذلك على اعتراض قد يوجهه الخصم إليه وهو : إذا كانت الأديان على ما يقول من إحالة وتناقض ، فكيف تفسر تعلق هذا الجمهور الأعظم من الناس بها ، وكيف تفسر انتشار الأديان بحيث لا نكاد نجد إلا النادرين جداً هم الذين لم يمتنعوا ديناً ما ، وكيف تفسر من ناحية أخرى قلة المتبعين للفلاسفة وأصحاب المقالات العقلية ، مع أنها هي الحق في نظرك ؟

فرد الرازى على هذا الاعتراض المتوقع من الخصم بأن قال : « إن أهل الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد ، ودفعوا النظر والبحث عن الأصول ، وشدّوا فيه ونهّوا عنه ، ورووا عن رؤسائهم أخباراً توجب عليهم ترك النظر ديانةً ، وتوجب الكفر على من خالف الأخبار التي رووها . من ذلك ما رووه عن أسلافهم أن : الجدل في الدين والمراء فيه كفر ؛ ومن عرّض دينه للقياس لم يزل الدهر في التباس ؛ ولا تفكّروا في الله وتفكّروا في خلقه ؛ والقدر سرّ الله فلا تخوضوا فيه ؛ وإياكم والتعمق فإن من كان قبلكم هلك بالتعمق » . ثم قال : « إن سئل أهل هذه الدعوى عن الدليل على صحة دعواهم ، استطاروا غضباً ، وهدروا دم من يطالبهم بذلك ، ونهّوا عن النظر ، وحرصوا على قتل مخالفينهم . فمن أجل ذلك اندفن الحق أشدّ اندفان ، وانكم أشد انكمام .

« قال الملحد (أى الرازى) : وإنما أتوا فى هذا الباب من طول الإلثاف لمذهبيهم ، وصرّ الأيام ، والعادة ، واغترارهم بلحى' التيوس المتصدّرين فى المجالس : يمزقون حلوّهم بالأكاذيب والخرافات ، وحدثنا فلان عن فلان بالزور والبهتان ؛ وبرواياتهم الأخبار المتناقضة : من ذلك آثار توجب خلق القرآن وأخرى تنفى ذلك ، وأخبار فى تقديم على' وأخرى فى تقديم غيره ، وآثار تنفى القدر وأخرى تنفى الإجمار ، وآثار فى التشبيه ، ذكرها الملحد وكرهنا تطويل الكتاب بها .

« قال الملحد : إنما غرّهم طول' لحى' التيوس وبياض' ثياب المجتمعين حولهم من ضعفاء الرجال والنساء والصبيان ، وطول المدة حتى صار طبعاً وعادة » (قطعة رقم ٢ س ١ - س ٢٢) .

فى هذه الفقرة الحادّة اللهجة يفسر الرازى كيفية تعلق الناس بالأديان ويشرح تأثير رجال الدين ونصيبيهم فى هذا التعلق . فهو يفسّر ظاهرة استمرار التدين بفكرة التقليد : فرجال الدين يتوارثون الدين رجلاً عن رجل ، وبحكم الوراثة والاستمرار يصبح الدين قوة ذات سلطان كبير على النفوس ؛ ومن ناحية أخرى يقوم رجال الدين بصرف الناس عن امتحان هذه المعتقدات ، وذلك بتخويفهم الناس وإرهابهم ، مما يصوغونه على هيئة عبارات عامة تثنى عن التوغل فى البحث فى الأديان ، بل وتأمّر بالكف عنه . وهم يحيطون هذه المسائل بالسر والتهويل بحيث يُضفى' عليها من الغموض والاستسار ما يجعلها مقدسة لا يفكر إنسان فى التطاول إليها . فكان الرازى يعزو التدين إلى عوامل عدة :

أولها التقليد . وهو بهذا قد وضع يده على مصدر من أخطر المصادر فى نشر المعتقدات وتوكيدها واستمرارها مما سيعنى به الاجتماعيون المحدثون

وعلى رأسهم جبريل تارد G. Tarde وجوستاف لوبون G. Le Bon :
 وثانيها السلطة . إذ يتعلق رجال الدين بالسلطان ويصبح لهم خطر
 وشأن في الدولة مما يسمح لهم بفرض معتقداتهم على الناس قسراً إن لم
 يتيسر الإقناع .

وثالثها المظاهر الخارجية التي يتبدى عليها القائمون بأمر الدين مما يثير
 الدهشة والروعة في نفوس البسطاء من الناس : من ضعفاء الرجال والنساء
 والعبيان ؛ وعن طريق هؤلاء تنتشر العدوى إلى بقية طبقات المجتمع .
 ورابعها طول الإلف والتعود والاستمرار مما يؤدي إلى تحويل المعتقدات
 من آراء اعتنقت في وقتٍ ما إلى طبيعة وغريزة . ويلوح أن الرازي قد
 وجه عناية خاصة إلى هذه الظاهرة النفسية ، ظاهرة تحول العادة بفضل طول
 المدّة إلى طبيعة ، إذ يذكر « الفهرست »^(١) من بين رسائله « رسالة في
 العادة وأنها تحوّل طبيعة » .

ثم يعود إلى احتجاجه بالتناقض للدلالة على البطلان كما فعل فيما يتصل
 بالأنبياء . فيتخذ من تناقض روايات رجال الدين شاهداً على فساد أقوالهم ؛
 فنراه هاهنا يلجأ إلى نفس ما لجأ إليه ابن الزاوندى من الطعن في قيمة الرواية
 فيما يتصل بالأحاديث والأخبار الدينية ، وكأنه إذاً إنما يتابع عين تيار نقد
 « التواتر » الذي يقوم عليه الجزء الأكبر من الأخبار الدينية^(٢) . ولو كان
 التواتر قائماً صحيحاً حقاً لما تناقضت الأحاديث فيما بينها في مسائل رئيسية
 كمسألة خلق القرآن ومسألة القدر . ويلوح مما أورده أبو حاتم أن الرازي
 قد استقصى هذه المسائل واحدة بعد واحدة وأخضعها لنقد شديد يقوم على

(١) « الفهرست » لابن النديم ص ٤٢٠ ، س ٩ ، طبع مصر سنة ١٩٢٩ .

(٢) راجع قبل س ١١٩ وما يليها .

أساس المنهج التاريخي ؛ وقد كان بوجدنا أن نرى تفصيل أقواله في هذه الناحية حتى نتبين مدى دقته في استخدام منهج النقد التاريخي .

٣ - نقد الكتب المقدسة

ويوجه الرازي عناية خاصة إلى الكتب المقدسة ، فيحاول بيان فسادها بواسطة ما فيها من تناقض وإحالات . ونقده يهدف خصوصاً إلى ما فيها من تشبيه وتمجسيم ، فيأخذ على التوراة والقرآن والحديث النبوي هذه الناحية . « فذكر ما في التورية من ظاهر ما رسمه موسى عليه السلام في ذكر البساط والخوان ووضع الشحم والشرب على النار لشمة الرب (في الأصل : لسنة) ، وأنه عتيق الأيام في صورة شيخ أبيض الرأس واللحية ؛ وما ذكر عن رواية الحديث وأعلام الأمة ، ونسبهم إلى الجهل ، وذكرهم بالتشنيع (في الأصل : بالتسييح) لرواياتهم الأخبار التي ادّعى عليها التناقض والتي تدل على التشبيه ، مثل ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال : « رأيتُ ربي في أحسن صورة ، ووضع يده بين كتفيّ حتى وجدتُ برْدَ أنامله بين ثنودتي » ؛ وما في القرآن من الآيات التي ظاهر ألفاظها يدل على التشبيه مثل قوله عز وجل : « الرحمن على العرش استوى ^(١) » ، وقوله : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ^(٢) » ، وقوله : « الذين يحملون العرش ومن حوله ^(٣) » ؛ وقول رسول الله صلى الله عليه وآله : « جانب العرش على منكب إسماعيل وإنه ليضطُّ أطيّط الرّحّل الجديد ... » (قطعة رقم ٩ س ٩ - س ٢٠) .

(١) سورة ٢٠ : ٤ .

(٢) سورة ٩٦ : ١٧ .

(٣) سورة ٤٠ : ٧ .

ولا يعنى الرازى هنا أن يحسب حساباً لحركة التفسير العقلى لهذه الآيات والأحاديث ، وهى الحركة التى قام بها المعتزلة خصوصاً فى القرنين الثانى والثالث ؛ ولعله رأى أن هذا التفسير إنما هو نوع من التأويل إنقاذاً لهذه الآيات من ظاهر ما تدل عليه مما يتنافى مع كمال الألوهية ؛ وهو كما جحد لا يعتد بالتأويل ، لأنه فى نظره ونظر أمثاله تحايل لا أكثر ولا أقل ، وهم إنما يتجهون إلى الأديان كما هى فى نصوصها وكما تبدو عليه .

ولسنا ندرى إلى أى مدى قام بنقد الكتب المقدسة الأخرى ؛ لكن يظهر أنه حاول أن يضرب هذه الكتب بعضها ببعض أولاً ، ثم يفصل القول الإيجابى فى نقدها من جانبها هو . ثانياً . فهو ينقد اليهودية وآثارها عن طريق المانوية ، إذ يقول أبو حاتم عنه : « واستظهر بدعوى المانية أن موسى عليه السلام كان من رسل الشياطين . وقال : من عسى بذلك فليقرأ سفر الأسفار^(١) الذى للمانية ، فإنه يطلع على عجائب من قولهم فى اليهودية من لادن إبراهيم إلى زمان عيسى عليه السلام » (قطعة رقم ١٠ س ٧ — س ١٠) ؛ كما ينقد المسيحية -- فيما يلوح ، وإن لم يظهر فى النصوص التى بأيدينا -- بما ورد فى القرآن من تحريف الإنجيل ؛ كما أنه ينقد القرآن على أساس ما ورد فيه مخالفاً لما فى المسيحية واليهودية ، فقال : « إن القرآن يخالف ما عليه اليهود والنصارى من قتل المسيح عليه السلام ، لأن اليهود والنصارى يقولون إن المسيح قُتِل وصُلِبَ ، والقرآن ينطق بأنه لم يُقتل ولم يُصلب وأن الله رفعه إليه » (قطعة رقم ١٢ س ٧ —

(١) هكذا فى الأصل والصواب : « سفر الأسرار » وهو كتاب مانى الرثيسى وفى « الفهرست » لابن النديم بيان بأبوابه (« الفهرست » س ٤٧٠ س ٩ وما يليه ، طبع مصر سنة ١٩٢٩) .

س ٩) . فمن هذا التضارب بين الكتب المقدسة يزيد أن يصل إلى هذه النتيجة وهي أنها كاذبة ، لأن التناقض بين أمثالها يؤذن بكذبها جميعاً ما دامت تدعى أنها تعود إلى مصدر إلهي واحد .

ولعل أهم عناية وجهها الرازي إلى الكتب المقدسة كانت تلك المتصلة بالقرآن . فهو يقول : « قد والله تعجبنا من قولكم إن القرآن هو مُعْجِزٌ ، وهو مملوء من التناقض ، وهو أساطير الأولين — وهي خرافات » . وهو هنا يهاجم إعجاز القرآن على نحو مشابه لما فعله ابن الراوندي ، فيهاجمه من ناحية النظم والتأليف ، كما يهاجمه من ناحية المعنى (٥) .

أما من ناحية نظم القرآن وتأليفه فإنه يقول : « إنكم تدعون أن المعجزة قائمة موجودة — وهي القرآن — وتقولون : « من أنكر ذلك فليأت بمثله » . ثم قال (أى الرازي) : إن أردتم بمثله في الوجوه التي يتفاضل بها الكلام فعلينا أن نأتيكم بألف مثله من كلام البلغاء والفصحاء والشعراء وما هو أطلق منه ألفاظاً ، وأشد اختصاراً في المعاني ، وأبلغ أداءً وعبارةً وأشكلُ سجعاً ؛ فإن لم ترضوا بذلك فإننا نطالبكم بالمِثْل الذي تطالبونا به » (قطعة رقم ١٦ س ٣ — س ٨) . والشبه واضح بين هذا القول وبين قول ابن الراوندي : إننا نجد في كلام أكرم بن صيفي أحسن من بعض سور القرآن ، وإن كان الرازي لم يذكر بليغاً بعينه . وهذا الطعن في إعجاز القرآن من حيث النظم ينقسم إلى أقسام : من حيث الألفاظ ، ومن حيث التراكيب ، ومن حيث القدرة على الأداء أى الفصاحة ، ومن حيث الموسيقى اللفظية . فيرى أن في كتابات البلغاء ألفاظاً أكثر طلاقةً ، ولعله يقصد بالطلاقة هنا السهولة وعدم التعقيد

(٥) انظر قبل ص ١٢٠ وما يليها .

اللفظي ، وهو وإن لم يُشر إلى باغاء معينين ، فلعله يقصد الألفاظ السهلة التي يستعملها خصوصاً كاتبٌ مثل ابن المقفع ؛ فلعله يعجب بأسلوب علمي كهذا أكثر مما يعجب بالأساليب الإنشائية ، نظراً إلى ذوقه العلمي الذي يميل إلى التدقيق والبساطة أكثر مما يميل إلى التفخيم وجلال اللفظ .

وبعد تأليف القرآن ثانياً من ناحية طريقة التركيب ، أي الأسلوب بالمعنى المحدود ، فيأخذ عليه إسبابه وتطويله وتكراره ، وهو هنا أيضاً يحكم ذوقه العلمي في الأسلوب ، ولا يعجب بالأساليب المطوّلة ذوات الفواصل المتكررة المعاني ، لذا لا ينتظر منه أن يعجب بأسلوبٍ كأسلوب الجاحظ .

ثم يهاجمه من حيث البلاغة والفصاحة ، أي القدرة على أداء المعنى المقصود من أيسر طريق . ولقد كان هذا هو المثل الأعلى للبلاغة في ذلك العصر ، خصوصاً بتأثير كتاب « الخطابة » لأرسطو وما قام حوله وتأثر به من دراسات بلاغية كما يظهر من « نقد النثر » لقدامة بن جعفر . وأخيراً يتطرق الرازي إلى الناحية الموسيقية في نظم القرآن فيقول إن في كلام البلغاء ما هو أشكل منه سجعاً ، و« أشكل » هنا بمعنى « أنضج » أي من شأنه أن يكون أكثر موسيقيةً . وهذا إما بأن تكون الكلمات المسجوعة أقرب في تشابه حروفها الأخيرة ، ولمسه لاحظ هنا اعتماد القرآن على الحروف المتقاربة دون المتساوية في بعض الأسجاع ؛ وإما أن يكون السجع أقرب إلى العفو والطبيعة بحيث لا يشعر المرء بأنه مقصود إليه أو مُعتسف .

أما من حيث المعنى فقد هاجم القرآن من عدة نواحٍ تختلف عن تلك التي هاجمه منها ابن الراوندي . ولا عجب فإن الراوندي كان يجول في محيط كلامي ديني ، لهذا تركّز نقده في هذه النواحي ؛ أما الرازي فقد كان يجول في جوٍّ علمي . وهذه النواحي التي هاجم منها الرازي هي أولاً أن القرآن

مملوء بأساطير الأولين ؛ وثانياً أن فيه تناقضاً بين بعض أجزائه وبعض ؛
وثالثاً أنه لا توجد فيه فائدة . قال الرازي : « قد والله تعجبنا من قولهم في
حكاية أساطير الأولين ، مملوء مع ذلك تناقضاً ، من غير أن تكون فيه
فائدة أو بَيِّنَة على شيء » (قطعة رقم ١٦ س ٨ - س ١٠) .

وفيما يتصل بالناحية الأولى لا نجد في النصوص التي بين أيدينا ما يفصل
القول فيها ؛ لكن يمكن افتراض أن نقده هنا إنما سحبه من التوراة على
القرآن ؛ فبعد أن بيَّن أن الأقوال الواردة في التوراة أسطورية ، قال إنها
هي التي ردها القرآن ، فهو الآخر مملوء بأساطير الأولين التي هي خرافات
(قطعة رقم ١١ س ٢) . ونقده للتوراة كأن فيما يتصل بنبؤات النبي دانيال
خصوصاً ، كما يذكر أبو حاتم . وكما كان بودنا أن نعرف كيف قام الرازي
بهذا النقد التاريخي ، كما نطلع على هذه الناحية من نواحي نشاطه العقلي .
ولقد بيَّنا من من قبل الناحية الثانية من هذا النقد ، ونعني ما أشار
الرازي إليه من تناقض في القرآن ، وذلك يتصل خصوصاً بمسألة التجسيم
والتشبيه وما يخالف هذا من نعت القرآن لله بأنه « ليس كمِثْلُه شيء »
(سورة ٤٢ : ٩) ، ثم الآيات المتصلة بالجبر والأخرى التي تقول بالاختيار .
ولعل الرازي قد استقى هذه المسائل من كتب الكلام نفسها .

والناحية الثالثة هي التي يوجه إليها الرازي كامل عنايته ، على الأقل فيما
يبدو من النصوص التي لدينا . فهو يريد أولاً أن يرد على الخصم حجته ،
هذا الخصم يقول : « من أنكر ذلك (أي إعجاز القرآن) فليأت بمِثْلِه » ؛
فيقول الرازي : ونحن نقول لكم كذلك اثبتونا بمِثْل ما في كتاب أصول الهندسة
والمجسطى وغيرها . قال الرازي : « إنا نطالبكم بالمِثْل الذي تزعمون أننا
لا نقدر أن نأتي به » ؛ وهو بهذا التحدي يشير إلى أن الحجة نفسها ترد

على الخصم ، فليس في وسع إنسان أن يأتي تماماً بما أتى به آخر .
وهو يريد ثانياً أن يبين أن هذه الكتب العلمية وأمثالها أكبر فائدة
ونفعاً من القرآن والكتب الدينية عامة ، لأن في الأولى من العلم ما فيه فائدة
للناس في معاشهم وأحوال دنياهم ، بينما القرآن (وكذلك الكتب الدينية
الأخرى) لا تفيد شيئاً . فإن كان لا بد من التحدث عن الإعجاز والحجة ،
فالأولى بهما أن يُعزى إلى مثل هذه الكتب النافعة . قال الرازي : « وأيم
الله لو وجب أن يكون كتاب حجة ، لكانت كتب أصول الهندسة ،
والمجسطى الذي يؤدي إلى معرفة حركات الأفلاك والكواكب ، ونحو
كتب المنطق ، وكتب الطب الذي فيه علوم مصلحة للأبدان — أولى
بالحجة مما لا يفيد نفعاً ولا ضرراً ولا يكشف مستوراً ، يعني به القرآن
العظيم . وقال أيضاً : ومن ذا يعجز عن تأويل الخرافات بلا بيان
ولا برهان إلا دعاوى أن ذلك حجة ؟ وهذا باب إذا دعا إليه الخصم
سلمناه وتركناه وما قد حل به من سكر الهوى والغفلة مع ما إننا نأتيه
بأفضل منه من الشعر الجيد والخطب البليغة والرسائل البديعة مما هو أفصح
وأطلق وأسجع منه . وهذه معاني تفاضل الكلام في ذاته ، فأما تفاضل
الكلام على الكتاب فلا أمور كثيرة فيها منافع كثيرة ، وليس في القرآن
شيء من ذلك الفضل ، إنما هو في باب الكلام ، والقرآن خلو من هذه
التي ذكرناها » (قطعة رقم ١٧ س ١ — س ١١)

فنقد الرازي هنا يتجه إذاً إلى بيان ما في الكتب العلمية من نفع
لصالح معاش الناس في دنياهم ، بينما لا يوجد في الكتب الدينية شيء ،
فهى أكثر فائدة إذاً من الكتب الدينية . وهنا نشاهد في رد أبي حاتم
على أبي بكر الرازي صاحبنا تلك الظاهرة التي نجدتها في العالم الأوربي

اليهودى والمسيحى ، خصوصاً عند فيلون اليهودى والقديس أوغسطين فى « مدينة الله » وعند روجر بيكون ، ونعنى بهذه الظاهرة نسبة العلوم التى اكتشفت إلى وحى الله على لسان الأنبياء ، وما العلماء والفلاسفة إلا آخذون متلقون عن هؤلاء الأنبياء الذين أوحى الله إليهم هذه العلوم .

فبينما الرازى يقول : « إن الفلاسفة استدركوا هذه العلوم بآرائهم واستنبطوها بدقة نظرهم وألهموا ذلك بلطافة طبيعهم — يعنى ما فى كتب الطب من معرفة طبائع العقاقير والخصوصيات التى فيها ، وما فى المَجَسِّطى وبطلميموس من معرفة حركات الفلك والكواكب وحساب النجوم وما فيه من اللطائف والأحكام ، وما فى إقليدس من علم الهندسة والمساحات ، ومعرفة مقدار عرض الأرض وطولها ومسافة ما بين السموات وغير ذلك مما فى هذه الكتب ، فزعم الملحد (أى الرازى) أن ذلك كله باستنباط وإلهام ، وأنهم استغنوا عن أئمتنا فى ذلك ، يعنى الأنبياء عليهم السلام . ثم افتخر وقال : إن نفعها وضرها أكثر من نفع كتب الشرائع وضرها ؛ وتحجج بذلك . ثم قال : أخبرونا أين ما دلت عليه أئمتكم من التفرقة بين السموم والأغذية ، وأعمال العقاقير ؟ أرونا منه ورقة واحدة كما نُقِلَ عن بقراط وجالينوس الألف لا الآحاد (أى من الأوراق) ، وقد نفع الناس ؟ وأرونا شيئاً من علوم حركات الفلك وعِلَالِهِ نُقِلَ عن رجل من أئمتكم أو شيئاً من الطبائع اللطيفة الطريفة نحو الهندسة وغير ذلك من أسرار اللغات ، لم تكن معروفة ، اخترعها أئمتكم ؟ ثم قال : إن قلتم إن هذا كله أخذ أصله من أئمتنا ، قلنا : هذه دعوى غير صحيحة ولا مسلمة لكم ، وإني لنعرف ما تدعون أنه من أئمتكم ، وهو الضعف الوَرِخُ (أى القليل التافه الخسيس) الذى شاع ذكره فى عوام الناس وخواصهم . ثم قال : فإن قلتم :

فمن أين عرف الناس أفعال العقاقير في الأبدان وحركة الفلك ، وبأى لغة تدعى إلى اختراع اللغات ؟ فإن لنا في ذلك أقاويل تستغنى عن أئمتكم : فمنها ما تكون مستخرجة على رسومها المعروفة المشهورة عند أهلها كالأرصاد للنجوم ومعرفة أفعال العقاقير في الأبدان ومعرفة قوامها بالطعوم والأرايح ؛ ومنها ما أخذت أولاً عن أولي إلى نهاية الزمان ؛ ومنها أن تكون معرفتها بالطبع كما يُحسِّن الإوز السباحة من غير تعليم من أئمتكم ويدحض الاحتجاج الذي احتججتم به»^(١) — بينما يقول الرازي هذا مفسراً كيفية نشأة العلوم نرى أبا حاتم يرد عليه قائلاً : « وأما هذه الكتب التي ذكرها وذكر أنها (نقلت) عن أئمتهم (أى الفلاسفة والعلماء) فإننا نقول : إنها من رسوم الحكماء الصادقين المؤيدين من الله (ع ج) ، وليس اسم أئمتهم فيها إغارية . وهذه الأسماء التي نسبت هذه الكتب إليها مثل جالينوس وبقرات وإقليدس وبطليموس وغير ذلك مما يشاكلها فهي أسماء كُفِي بها عن أسماء الحكماء الذين وضعوا هذه الكتب ، وهذه الكتب هي مبنية على الحكمة الصحيحة والأصول المنتظمة . وقد كنت ناظرت الملاحد (أى الرازي) على أشياء هي في كتاب بلييناس ، وقد ذكر لنا أن صاحب هذا الكتاب مُحدث وأنه كان في هذه الشريعة (أى الإسلام) وتسمى بهذا الاسم ووضع هذا الكتاب — وقد ذكرنا شيئاً من كلامه والأمثال التي ضربها في كتابه — . فذا كرت الملاحد بذلك فقال : هذا هو صحيح وقد عرفناه ، واسم هذا الرجل فلان ، وكان في أيام المأمون وكان حكماً متفلسفاً . وهذا كنا سمعناه من غيره . فهذا الرجل سلك سبيل أولئك الحكماء والقدماء ، وتسمى بهذا الاسم الذي يشاكل تلك الأسماء ، وكلامه

(١) قطعة رقم ١٩ س ٤ — س ٢٧ .

من ذلك النوع ، ولكنه قد جود القول في التوحيد وردّ على أصحاب
الاثنين وسائر الملحدّين . . وهكذا كان سبيل سائر الحكماء الذين تسموا
بهذه الأسماء » (قطعة رقم ٢٠ س ١ - س ١٧) .

من هذا الاقتباس الطويل^(١) يتبين لنا أن الرازي يرى أن العلوم إنما
استخرجها الفلاسفة والعلماء بعقولهم ، وهي كافية لتحصيلها كما روينا من
قبل في وصفه للعقل ؛ ولا حاجة إلى الأنبياء من أجل هذا التحصيل ؛ كما
أنه لم يرد عن الأنبياء شيء في هذا الباب . ثم يوضح طرق تحصيل العلم
فيردها إلى ثلاثة : التحصيل العقلي وفقاً لقواعد البحث والبرهان المعروفة ؛
والنقل من السلف إلى الخلف وهكذا إلى غير نهاية بالرواية الصحيحة كما هي
في علم التاريخ ؛ والفطرة والغريزة اللتان بهما يدرك الإنسان ما يحتاج إليه في
معاشه وبقائه دون معلم ولا أعمال ذهن ولا تلقين من رواة . ولقد كان
الرازي موفقاً حقاً في حصر طرق العلم هذه وإن كان لم يأت فيها بجديد
غير ما هو معروف في مقدمات الكتب المنطقية ، فيما عدا الطريق الثاني ،
طريق الرواية التاريخية . وعلى العكس من هذا ترى أبا حاتم الرازي يعني
برد هذه العلوم والمعارف كلها إلى الأنبياء والأئمة ؛ وقد كان واجباً عليه أن
يقف هذا الموقف لأنه إسماعيلي ، وقد رأينا نظرية الإسماعيلية في التعليم
وكيف أنها ترد العلوم كلها إلى الأئمة المعصومين ؛ فكان طبيعياً أن يناضل
عن هذا الرأي . والطريف حقاً هو تفسيره لسبب هذه العلوم المعروفة إلى
أمثال جالينوس وإقليدس وبقراط وبطلميوس ؛ فهو يزعم أن هذه الأسماء
ما هي إلا أسماء مستعارة « كُنِيَ بها عن أسماء الحكماء الذين وضعوا هذه

(١) أطلعنا في الاقتباس لأن النص المنشور في مجلة أورينتاليا من الصعب الحصول

الكتب ، وهذه الكتب هي مبنية على الحكمة الصحيحة والأصول المنتظمة » ، أى على الوحي الذى تلقاه الأنبياء عن الله ، ويضرب لهذا مثلاً بما جرى لكتاب بلنياس^(١) من أن مؤلفه رجل محدث كان فى عهد المأمون وأنه ألف الكتاب ونسبه إلى اسم بلنياس ، مستعيراً هذا الاسم ؛ وكذلك فإن الأسماء المذكورة على أنها أسماء مؤلفي تلك الكتب العلمية هي أسماء مستعارة ، والواقع أن الكتب للأنبياء ومأخوذة عما تلقوه من وحي . وهذا التفسير بعينه هو الذى نجد نظيره عند فيلون^(٢) وأوغسطين وروجر بيكون ، وهو الموقف الدينى الذى لا بد أن يقفه رجل الدين فى دفاعه عن حكمة الأديان ضد حكمة العلماء الدنيويين . لذا لم يكن غريباً أن نجد تشابهاً كاملاً فى الموقفين بين العالم اليهودى والعالم المسيحى والعالم الإسلامى ؛ وأكّد هذه الظاهرة فى الإسلام مذهب الاسماعيلية بما تقتضيه نظرياته فى الإمام المعصوم والتعليم . وهذا هو الأصل فيما نجده فى كتب تواريخ العلماء والحكام فى الإسلام من نسبة بعض العلوم إلى الأنبياء مثل إدريس الذى يقال إنه هرمس^(٣) . ولعلنا نعود إلى تفصيل هذه الظاهرة فى الإسلام ونتابع تطورها فى فرصة أخرى ، مكتفين هنا بتسجيلها فحسب .

والرازى يشير أيضاً على هامش تلك المسألة العامة فى نقد القرآن والكتب

(١) راجع فيما يتصل بهذه الفقرة ما قاله كروس فى : « جابر بن حيان » ج ٢ ص ٢٧٤ — ص ٢٧٥ ، القاهرة سنة ١٩٤٢ P. Kraus : *Jabir ibn Hayyān* . انظر المقال السالف عن جابر ص ١٨٩ وما يليها .

(٢) راجع كتابنا : « خريف الفكر اليونانى » ص ١٢٧ ، القاهرة سنة ١٩٤٣ .

(٣) انظر ابن القفطى : « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » ص ٢ وما يليها ، طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ = سنة ١٩٠٨ .

المقدسة مسألة اللغات وكيف نشأت وقد رأيناها مفصلة بعض التفصيل في مقال كروس عن ابن الراوندى (ص ١٢٢ — ص ١٢٦) وعرفنا قول الرازى وما يثيره من مسائل ، فلا داعى إلى العود .

ومن هذا كله يتبين لنا أن الرازى فى نقده للقرآن من حيث المعنى قد غنى خصوصاً ببيان ما فيه من فوائد تتصل بأحوال الناس فى حاجاتهم ومعاشهم ، وعارضها بما فى كتب العلماء والحكماء من فوائد أجزل وأكبر . فكأنه يقف نفس الموقف الذى نشاهده لدى الملاحدين من العلماء فى العصر الحديث وبخاصة فى القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر ؛ وفى وسع المرء أن يعقد مقارنات طريفة بين هذا الموقف وموقف مفكر حر آخر مثل فولتير : فكلاهما مؤمن بالعقل ومؤمن بالألوهية ؛ وكلاهما كافر بالأنبياء والأديان الوضعية على اختلافها ؛ وكلاهما كان متشاكساً يرى الشر فى الوجود أكثر من الخير : أما فولتير فقد عبّر عن رأيه هذا مراراً خصوصاً فى قصيدته التى نظمها عن « زلزال لشبونة » ؛ أما الرازى فرأيه هذا مثبت فى كتبه خصوصاً فى مواضع متفرقة من « الطب الروحاني » ومقالته فى اللذة بعنوان « كتاب اللذة » ، وكذلك فى كتاب « العلم الإلهي » إذ يذكر موسى بن ميمون فى « دلالة الحائرين » (ج ٣ ف ١٢ ؛ ج ٣ ص ١٨ من طبعة منك ، باريس سنة ١٨٣٦ . انظر : « رسائل فلسفية لأبى بكر الرازى » ، نشرة كروس ، ص ١٧٩ — ص ١٨٠) أن « للرازى كتاباً مشهوراً وسمّاه بالإلهيات ضمّنه من هدياناته وجهالاته عظام ، ومن جملتها غرض ارتكبه : وهو أن الشرّ فى الوجود أكثر من الخير ، وأنتك إذا قايست بين راحة الإنسان ولذّاته فى مدة راحته ، مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعاهات والزّمانات والأنكاد والأحزان والنكبات —

فتجد أن وجوده — يعنى الإنسان — نقمة وشر عظيم يُطلب به . وأخذ أن يصحح هذا رأى باستقراء هذه البلايا ليقاوم كل ما يزعم أهل الحق من إفضال الإله وجوده البين وكونه تعالى الخير المحض ، وكل ما يصور فيه خير محض بلا شك . وهو قول يشبه تماماً قول بيرن : « وعدّ ساعات سرورك ، وعدّ أيامك الخوالى من البلبال ، فأيتها ما كنت ، اعترف بأن تمت ما هو أحسن منه — هو أن لا توجد »^(١) . وقد بسط الرازى آراءه فى شقاء الدنيا من هذه الناحية فى فلسفته فى اللذة والألم التى عرضها فى كثير من مقالاته وكتبه . بيد أننا لا نستطيع الجزم بموقف الرازى من العناية الإلهية ؛ وذلك لأننا نراه يؤمن بوجود خالق حكيم ، إذ له كتاب بهذا العنوان هو « كتاب أن الإنسان خالقاً حكماً » (« الفهرست » لابن النديم ص ٤١٦ س ١٨ من الطبعة المصرية سنة ١٩٢٩) ، ثم نراه يقول هذا صراحة فى مناظرته مع أبى حاتم^(٢) ويشير إليه فى مواضع متفرقة ، مما يدل على أنه كان فعلاً يؤمن بوجود خالق حكيم ؛ ولكننا لا نستطيع أن نؤكد: أكان الرازى يدخل العناية الإلهية ضمن حكمة الله أم كان يخرجها منها بحسبان الحكمة لا تقتضى بالضرورة العناية ، أو على الأقل العناية الجزئية الخاصة ببنى الإنسان ؟ ولو كان لنا أن نرجّح لقلنا إن مجرى تفكيره العام يفضى به إلى إنكار العناية الإلهية .

٤ — خاتمة

وبالجملة كان الرازى ممن ينكرون النبوات للأسباب التى فصّلناها فى

(١) راجع كتابنا : « شوبنهاور » ص ٢٠٨ ، الطبعة الثانية ، القاهرة ،

سنة ١٩٤٥ .

(٢) « رسائل فلسفية للرازى » : ص ٢٩٥ س ١٤ — س ١٥ .

(١٥)

أول هذا البحث ؛ ويرى أن العقل الإنساني كفيل وحده بهداية الإنسان إلى السبيل القويم في حياته ؛ وما دام كذلك فإن مبدأ الاقتصاد في الفكر والتقدير يدعو إلى إنكار النبوة ، لذا يقول : « أخبرونا هل يكون مصيباً من وجد إلى أمر طريقين فسلك الأطول منهما والأوعر ؟ وهل يكون مسيداً للأفضل والأصلح من يجد إلى تعريف شيء من وجهين سبيلاً ، فيعرفه من أعسرهما وأبعدهما وأكثرها ريباً وشكوكاً وجلباً لسوء العواقب ، ويدع ما خالف هذه الوجوه ؟ فإن قلتم : لا ، قلنا : فهلاً ألهم الله عباده معرفة منافعهم ومضارهم في عاجلهم وآجلهم ، وترك احتياج بعضهم إلى بعض ؟ فإننا نرى ذلك قد أهلك كثيراً من الناس وأدخل عليهم أعظم البلاء في عاجلهم بالعيان ، وفي آجلهم . أما في عاجلهم فلتصدق كل أمة إمامها وضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف واجتهادهم في ذلك » . (قطعة رقم ١٤ س ١ — س ٩) . فكان الخير والحكمة كانا يقتضيان عدم إرسال الأنبياء حتى لا تقع الفُرقة بين الناس ، ولعله هنا يريد أن يعارض الآية : « ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة » (سورة ٥ : ٥٣) ؛ إذ « لولا ما انعقد بين الناس من أسباب الديانات لسقطت المجاذبات والمحاربات والبلايا ، لأن المنازعات تقع إما لعاجل أو لآجل . وأورد كلاماً طويلاً في هذا الباب ؛ ولكن هذه جملة » (قطعة رقم ١٤ س ٩ — س ١١) ؛ وكنا نود أن نرى هذا الكلام بالتفصيل ، لنرى إلى أي حد حاول أن يرد على من يؤيدون النبوات لأسباب اجتماعية مصلحية ذاكرين ما يعود على الناس من فوائد في جماعتهم إن اعتنقوا الأديان وتمسكوا بأوامرها ونواهيها . وهو بهذا لم يدع وجهاً من أوجه الدفاع عن النبوة إلا هاجمه أو أخضعه لنقد صارم ، خصوصاً هذه الناحية المصلحية البرمجية التي تضاف

إلى النبوة حتى مع افتراض عدم صحتها من الناحية النظرية ، وكأن هذه الفوائد العملية التي تترتب عليها تغني عن البحث في صحتها من الناحية النظرية . ويلوح أنه تناول طويلاً هذه الناحية إذ نراه بعد هذا يرد على معترض ينسب هذا التنازع وتلك المحاربات إلى الناس المعتنقين للديانات ، لا إلى الديانات نفسها ، فيقول : « إن قلم إن المجاذبات والمحاربات من أجل إشارهم أعراض الدنيا ، قلنا لكم : هل رأيتم أحداً أثر القليل على الكثير إلا لشك منه في نيل الكثير ؟ فإن قلم : نعم ، كابرتم ؛ وإن قلم : لا ، فكذلك إشار المؤثر لأعراض الدنيا وشهواتها على الأمور الجليلة والثواب العظيم القدر الذي يعجز الواصفون عنه ، — ليس ذلك إلا لشك منه في نيل ذلك الكثير العظيم الدائم الذي يعجز الواصفون عنه (لاحظ ما هنا من تهكم !) ، كما نرى الرجل يؤثر المائة الدينار على الألف إذا خاف فوت المائة والألف ، وإذا كان مستيقناً أنه يصل إلى الألف مع ترك المائة فإنه لا يرى أخذ المائة . قال : وكذلك لو أن الناس أخلصوا اليقين بقول أئمتكم فيما وعدوهم من الثواب الجزيل لما آثروا القليل من عاجلهم على الكثير من آجلهم » (القطعة نفسها ، س ١٢ — س ٢١) . وعلى هذا فإن الرازي يرى أنه حتى من الناحية العملية — البرجماتية — لا قائدة في النبوات والأديان ؛ فإن أضفت هذا إلى بطلان النبوة من الناحية النظرية ، ثبت — في رأيه — فساد النبوة إطلاقاً .

الرازي إذاً يؤمن بالله خالق حكيم ، ولكنه لا يؤمن بالنبوة والأديان ، وينزع نزعة فكرية حرة من كل آثار للتقليد أو العدوى ؛ ويؤكد حقوق العقل وسلطانه الذي لا يحده شيء ؛ وينحج بمنحى تنويرياً شبيهاً كل الشبه بحركة التنوير عند السوفسطائيين اليونانيين ، وخصوصاً بحركة

التنوير^(١) في العصر الحديث في القرن الثامن عشر ؛ ويدعو إلى إيجاد
 نزعة إنسانية خالصة خالطتها روح وثنية حرة ؛ مما يجعل من الرازي
 شخصية فكرية من الطراز الأول ، وواحداً من أحرار العقول النادرين
 في التاريخ ، ومن أجراً المفكرين الذين عرفتهم الإنسانية طوال تاريخها ؛
 ولا يسع المرء إلا أن يمتلي إعجاباً بهذا الجو الطليق الذي هيأه الإسلام
 للفكر في ذلك العصر ؛ مما يدل على ما كان عليه العقل الإسلامي في
 ذلك العصر من خصب ونضوج .
 أترى يتحقق مثل هذا الجو مرة أخرى في حضارتنا العربية التي نأمل
 في إيجادها ؟

(١) راجع وصفها وخصائصها في كتابنا : « نيتشه » ص ١١١ وما يليها ،
 الطبعة الثانية ، القاهرة سنة ١٩٤٥ .

فهرس الأعلام*

(١)

أفلاطون Plato : ٢٠٦ ، ٦٢ :
الأفلاطونية المحدثه : ١٧١
إقبال (عباس) : ٢٦ ، ٤٣ ، ٥٣ ،
١٨١ ، ٥٤
إقليدس Euclides : ١١٦ ، ٢٢١ ، ٢٣٢
أكثم بن صيفي : ١١١ ، ١٢١ ، ١٥٧
أندرية (تور) Tor Andrae : ١٠٣ ،
١١٨ ، ١١٩ ، ١٢١ ، ١٥٧
أهبان بن أوس : ١٠٣
أوغسطين Augustinus : ٢٢٠ ، ٢٢٣
الإيجي : ١١٩
إيرانشهرى : ١٣٦ ، ١٣٧
إيفانوف Ivanow : ٧٨ ، ١٠٠ ، ١٢٧ ،
١٥٩
ايكا Ica : ٢٩

(ب)

ابن بابويه (القمي) : ٦٧ ، ١٥١ ، ١٥٣
الباقلاني : ٦٥ ، ١٣٩ ، ١٩٩
بانث Baneth : ١٣٥
البناني : ١٩٠
بحيراء الراهب : ٨٧
بدر الجمالي : ٩٩
برييه دي مينار Barbier de Meynard :
١٣٧

أرون بن إيليا : ١٥٣
أبان بن عبد الحميد : ٢٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ،
٤١ ، ١٩٨
إبراهيم (النبي) : ٢١٥
أجاثياس Agathias : ٦٢
أحمد بن محمد بن خالد : ٦٨
الأحوص : ٤٢
إخوان الصفا : ١٧٢
أرسطو : ٥٧ ، ٦٢ ، ١١٥ ، ١٧١ ، ٢١٧
أرنولد Arnold : ١٥٦ ، ١٦٣ ، ١٧٧
الاستراباذي : ١٥٣
إسرافيل : ٢١٤
الأسواري (أبو علي) : ١٨٤
الأسواري (صالح) : ١٨٤
اشپتا Spitta : ١٠٧ ، ١١٩
اشتروتمان Strothmann : ١٢٧
اشپرنجر Sprenger : ١٠٥
اشپنجلر Spengler : ٣ ، ١٠ ، ١١ ، ١٥
اشتئينشneider : ١٦٥
الأشعري : ١١٩ ، ١٢٢ ، ١٢٣
ابن أبي أصيبعة : ١٦١ ، ١٦٤ ، ١٦٥
الأصمعي : ٥٣ ، ٦٥

* يلاحظ أننا لم نعتبر « أبو » ولا « ابن » ؛ كما أن الأرقام الموضوعة تحتها خط تشير إلى المواضع المهمة عن الشخص المذكور .

١٢٩، ١٣٦، ١٢٨، ١١٥، ٥٥

١٤٦

ابن البيطار : ١١٥

بيكون (روجر) : Bacon : ٢٢٣، ٢٢٠

بينس (سالوون) : Pines : ٢٠٠، ١٩١

البيهي : ١١٩

(ت)

تارد : Tarde : ٢١٣

القرمذي : ١١٧

التوحيدى : ١٩٩

التيفاشي : ١١٥

ابن تيمية : ١٨١

(ث)

الثغوري : ١٠٢، ١٥٨، ١٧٦

(ج)

جابر بن حيان : ١١٥، ١١٧، ١٧٢،

١٨٩—١٩٦

الجاحظ : ٢٣، ٣٣، ٦٦، ٦٧، ٧٧،

١٢٠، ١٤٠، ١٤٩، ١٨٣، ١٨٧،

١٨٨، ٢١٧

جالينوس : Galenus : ٢٢١، ٢٢٢

الجبائي (أبو علي) : ١١٠، ١١٢،

١١٣، ١١٥، ١١٩، ١٦٢،

١٦٥—١٦٩، ١٨٠، ١٨٣،

١٨٥، ١٨٦

الجبائي (أبو هاشم) : ١٢٣

جبريلي (فرانشسكو) : F. Gabrieli : ٢٦

برتلو : Berthelot : ١١٧

برجشتر يسر : Bergsträsser : ٤٤، ٤٧،

١١٦

البردعي (أبو بكر) : ١٦٥

برزويه : ٥٠، ٥١، ٥٤ — ٦٤

برسكيانوس : Priscianus : ٦٢

بركلسوس : Paracelsus : ١٩٥

بروكلان : Brockelmann : ٤٢، ١٥١،

١٥٩، ١٦٠، ١٨١

بريسون : Bryson : ١٩١

بريه : Périer : ١٨١

بزرجهر : ٦٥

بشار بن برد : ٣٦—٣٨، ٤١، ١٩٨

بطليموس : Ptolemaus : ١١٦، ٢٢٠، ٢٢١

البغدادي (عبد القادر) : ٦٩

البغدادي (عبد القاهر) : ٣٦، ١١٧،

١١٩، ١٣٩، ١٥٧

بقراط : Hippocrates : ٢٢١، ٢٢٢

البقلي : ٤١، ٤٢

أبو بكر (الخليفة) : ٨٧، ٩١

بلايوس : Asin Palacios : ١٣٩، ١٤٠

پلسنر : Plessner : ١٩١

البلخي (الكمي) : ١٠٩، ١٣٧، ١٦٢،

١٦٣، ١٦٦، ١٨٠، ١٨٦، ١٨٧

البلعي : ٤٣، ٤٦

بلنياس الطواني : Apollon de Tyane

١٩١، ١٩٣، ١٩٦، ٢٢١، ٢٢٣

دي بور : De Boer : ١٤٠، ١٦١

بومشترك : Baumstark : ٥٦

بيرن : Byron : ٢٢٥

البيروني : ٣٦، ٤٣، ٥٠، ٥١، ٥٤

حنين ابن اسحق : ٥٣

حيويه : ١٦٦

(خ)

خالد بن الوايد : ١٩

خديجة بنت خويلد : ٨٧ ، ٩١ ، ١٧٤

ابن خلصان : ٣١ ، ٤٠ — ٤٢ ، ٦٥ ،

١٨٦ ، ١٧٩ ، ٧٧ ، ٦٩

الخليل بن احمد : ١٠٩

الحوارزي (محمد بن يوسف) : ٦٩

الحياط : ٣٦ ، ٤٨ ، ٧٦ ، ٩٩ ، ١٠٧

— ١٢٠ ، ١١٣ ، ١١٨ ، ١٢١ ،

١٢٦

(د)

دافدسون Davidson : ١٦٩

داماد (محمد بن محمد) : ١٨١

داتيه Dante : ٧

داود (النبي) : ١٢

داود بن علي : ٣٠

داود بن علي (ابن) : ٣٠

درستويه : ١٦٥

دلنش Delitzsch : ١٥٣

دوزي Dozy : ١٠٠

ابن ديسان : ٤٩

ديو كليسيان Dioclétien : ١٣

(ذ)

الذهبي : ١٣٩ ، ١٤٨ ، ١٤٩

ذوسيوس Sosime : ١٩٣

٢٧ ، ٤٠ ، ٥٤ ، ٦٤ ، ١٠٩

جراف Graf : ١٢٧ ، ١٣٥

جعفر الصادق : ٣٦ ، ٦٨ ، ١٥٦

جعفر بن حرب : ١٨٤

جعفر بن مبشر : ١٧٤

ابن رجني : ١٢٣ ، ١٢٥

الجهدياري : ٣٠

جوتمان Guttman : ١٤٠ ، ١٥٤ ، ١٥٥

جوجويه Goguyer : ١٢٤

جورج الرابع (البابا) : ٢٩

ابن الحوزي : ٧٦ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١١٠

١١١ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١٢٠ ،

١٢١ ، ١٣٧ ، ١٤١ — ١٤٧

١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥٧ ، ١٦٣ ،

١٦٦ ، ١٦٨ ، ١٧٧ ، ١٧٩ ،

١٨٠ ، ١٨٥ ، ٢٠٤

جويدي (ميكنچلو) Guidi : ٤٢ —

٢٨ ، ٦٩ ، ٧٦

جولد تسير Goldzieher : ٢٦ ، ٤٢ ،

٤٦ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١٢٠ ، ١٢١

١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٧٨

(ح)

حاجي خلفا : ١٨٠

احمد بن حائط : ١١٧

ابن حزم : ١٣٩

الحسن البصري : ٣٦

الحلاج : ١٠٢

حامد الراوية : ٤١

حامد مجرد : ٤١

حامويه : ٢٩

رينيري Raineri : ١١٥

(ر)

(ز)

(أبو بكر) الزبيري : ١٦٣
 زرادشت : ١٢ ، ٢٠٧ ، ٢١٠
 زرقان : ١٣٧
 أبو زفر : ١٨٣

(س)

سابور : ١٣ ، ٢١٠
 ابن سبعين : ١٠٢
 السجستاني (أبو يعقوب) : ١٧٢
 سخاو Sachau : ٥٤ ، ١٢٨ ، ١٣٦
 سراقه بن جشعم : ١٠٥
 ابن الطيب السرخسي : ١٠٩
 سعديا جاؤون : ١٥٣ — ١٥٥ ، ١٦٩
 ابن سعد : ١٠٣ ، ١٠٥ ، ١١٨
 أبو علي سعيد : ٣٢ — ٣٣
 سلمان الفارسي : ٨٧ ، ٩١ ، ١٧٤
 سليمان بن معاوية : ٤١
 سمث Smith : ٥٨
 السمعاني : ١٨١
 السندوبي : ٦٦
 السوفسطائية : ٢٢٧
 سوموجي Somogyi : ٢٠٤
 سيسن (المانوي) : ٢١١
 سيف الدولة : ١٦٠
 سيمون Simon : ١٣٤
 السيوطي : ٦٥ ، ١٢٣ — ١٢٥

الراغب الأصفهاني : ١١٧

الرازي (أبو بكر محمد بن زكريا) :
 ١١٤ ، ١١٥ ، ١٢٠ ، ١٢٦ ، ١٦٦ ،
 ١٧٦ ، ١٩٣ ، ١٩٨ — ٢٢٧
 الرازي (أبو حاتم) : ١٠٤ ، ١٠٥ ،
 ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢٥ ، ١٢٧ ،
 ١٦٦ ، ٢٠١ ، ٢٠٤ — ٢٠٧ ،
 ٢٠٩ ، ٢١٣ ، ٢١٥ ، ٢١٨ ،
 ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٥

الرازي (الفخر) : ١٥٦ ، ١٧٨ ، ١٨١

رانكنج Ranking : ٢٠٠

ابن الراوندي : ٢٥ ، ٢٧ ، ٣٦ ، ٤٥ ،
 ٤٨ ، ٧٥ — ١٩٢ ، ١٩٨ ، ٢٠٢ ،
 ٢٠٣ ، ٢١٣ ، ٣١٦ ، ٢٢٤

ابن الراوندي (والده) : ١٦٩

ابن الراوندي (عمه وأخوه) : ١٨٧

ابن الراوندي (القاضي) : ١٨١

ابن رجب الطبري : ١٠٣ — ١٠٥ ، ١١٨

الريبع (الوزير) : ٣١

رتتر H. Ritter : ٧٦ ، ٧٧ ، ١١١ ،

١١٥ ، ١٢٢ ، ١٣٧ ، ١٤٤ ،

١٤٥ ، ١٧٧ ، ١٧٩ ، ١٨٢ —

أبو علي (رجاء) : ٣٢ — ٣٣

رشت Richter : ٤٤

رسكا Ruska : ١١٥ ، ١٧٢ ، ١٩٠

أبو رشيد : ١٦٢

(أيوب) الرهاوي : ١٩٦

ريت Wright : ٥٦

رينان Renan : ٥٦ ، ٥٩

(ش)

شابو Chabot : ٥٧

ابن شاكر (الكتبي) : ١٧٨

الشهرستاني : ٣٢ ، ١١٧ ، ١٣٨ ،

١٤٠ — ١٤٤ ، ١٤٧ ، ١٥٤ ،

١٥٥

شينخو (لويس) : ٥٨

شيدر H. H. Schaefer : ٢٤ ، ٢٥ ،

٤٩ ، ٥٠ ، ٥٢ ، ٥٦ ، ٥٧ ،

٦٥ ، ٧٦ ، ١٢٧ ، ١٤٣ ، ١٧٦ ،

١٨١ ، ٢٠٠

الشيرازي (أبو إسحق) : ٧٠

(ص)

صالح بن عبد القدوس : ٢٦ ، ٣٥ ، ٤٢

(محمد) صدر الدين : ١٦٠

الصفدي : ٤١ ، ٤٣

(ط)

أبو طالب (عم الرسول) : ٨٧

ابن طالوت : ٣٣

الطبرسي : ٢٥

الطبري : ٣٠ ، ٣١

ابن طيرون : ١٥٣

الطوسي : ١٣٩ ، ١٤٢ ، ١٦٢

(ع)

عبد البر (يوسف بن) : ٦٧

عبد الجبار (المحتسب) : ٢٨

عبد الحميد (الكتاب) : ٦٦

عبد الرحيم العباسي : ١١٦ ، ١٧٧ ، ١٨٠

عبد العليم : ٧٨ ، ١٢١ ، ١٧٤

عبد الله بن أبي عبيد الله الوزير : ٣١

عبد الله بن عمر : ١٩

ابن العبري : ٣٠ ، ٥٧

أبو عبيد الله الوزير : ٣٠ ، ٣١

عبيد الله بن حسان : ٦٥

أبو العتاهية : ٣٨ ، ٤٢

العتبي : ٣٢

ابن عربي (محيي الدين) : ٧

(أبو محمد) العسكري الإمامي : ١٨١

أبو الوفا بن عقيل : ١١٠ ، ١١٥ ،

١٤٤ — ١٥٠ ، ١٥٧ ، ١٦٨ ،

١٦٩ ، ١٧٩ ، ١٨٢ ، ١٨٥

علي بن أبي طالب : ٨٢ ، ٨٥ ، ٨٧ —

٨٩ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٥ ، ٩٧ ،

٩٨ ، ١٨٨

علي بن الحليل : ٤١

عمارة بن حمزة : ٤١

(هبة الله) ابن أبي عمران : ١٥٩ ، ١٦٠

ابن أبي العوجاء (عبد الكريم) :

٣٦ — ٣٧ ، ٣٩ ، ٦٨ ، ٦٩

عيسى بن علي : ٤٢

(غ)

الغزالي : ١٥٠

(ف)

الفارابي : ١٦٤ ، ١٧١

ابن فارس : ١٢٣ ، ١٢٤

- كازانوفا Casanova : ١٣٤
 الكرماني (حميد الدين) : ١٧٢
 كرد علي : ٤٣
 كروس P. Kraus : ٢٥ ، ٢٧ ،
 ٥٥ ، ٦٤ ، ٧٠ ، ٧٥ ، ٩٧٢ ،
 ١٩٢ — ١٩٨ ، ٢٠٠ — ٢٠٢ ،
 ٢٠٧ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤
 الكرمي (سعيد) : ١٢٥
 كريمسكي Krinski : ٢٦
 كسري أنوشروان : ٥٦ ، ٦٢ ، ٦٤
 الكشاك (عثمان) : ٦٩
 الكلوري (عمر) : ٢٩
 السكندى (عبد المسيح) : ٧٥ ، ١٠٢ ،
 ١٠٥ ، ١٠٧ ، ١٢١ ، ١٢٦ —

١٣٥

- السكندى (الفيلسوف) : ١٦١
 (أبو القاسم) الكوفي : ١٥٣
 كولن Colin : ١٥٦
 كيلاني (كامل) : ١٥٩ ، ١٧٧
 كيورتن Cureton : ٣٢ ، ١٤١

(ل)

- لبرت Lippert : ١٦٤
 لاند Land : ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٩
 لانداور Landauer : ١٥٣
 لاسن Lassen : ١٧
 لونون Le Bon : ٢١٣
 لوكلير Leclerc : ٢٠٠
 ليفي دلا فيدا Levi della Vida : ١١ ، ١٧ ،

- فان فلوطن Van Vloten : ٧٠
 أبو الفداء : ١٨٠
 فريتش Fritsch : ١٢٧
 (يونس بن أبي) فروة : ٤١
 فيستنفلد Wiistenfeld : ٣١ ، ٤٠ ، ٤٢ ،
 ٦٥ ، ٦٩ ، ١٠٢ ، ١١٤ ، ٢٠٠
 فلكن Wilcken : ١٥٦
 فنكل Finkel : ١٤٩
 الفوطي (هشام) : ١٨٣ ، ١٨٤
 فولتير Voltaire : ٢٢٤
 فيثاغورس Pythagoras : ١٢
 فيدا Vajda : ٣١ ، ٣٣ — ٣٨ ،
 ٣٩ ، ١٥٥
 فيلون Philon : ٢٢٠ ، ٢٢٣

(ق)

- القاسم بن ابراهيم : ٤٢ — ٤٦ ، ٥٠ ،
 ٥١ ، ٥٣
 (محمد بن أبي) القاسم : ٦٨
 ابن قتيبة : ٤٢
 قدامة (بن جعفر) : ٢١٧
 القرطبي : ١٠٦ ، ١٢١
 القزويني : ١١٤
 قسطا بن لوقا : ٥٣
 قسطنطين Constantinus : ١٣
 ابن القفطي : ١٤٩ ، ١٦١ ، ١٦٤ ، ٢٢٣
 ابن قتيبة اللبي : ١٣٢
 ابن قيم الجوزية : ١٠٢

(ك)

- الكاغدي : ١٦٥

مردم (خليل) : ٧١ ، ٤٣
 المنصور بالله (ال خليفة الناطمي) : ٧٧
 السعدي : ٤١ ، ٤٣ ، ٤٩ ، ١٣٧ ،
 ١٤٥ ، ١٧٧ ، ١٧٩ ، ١٨٢
 أبو مسلم الخراساني : ٣٩
 المسيح (السيد) : ٣٧ ، ٨٧ ، ٩٠ ،
 ٩١ ، ٩٦ ، ١٠٦ ، ١٢٠ ،
 ١٢٩ ، ١٣٣ ، ١٤٠ ، ١٧٤ ،
 ٢٠٧ ، ٢٠٩ ، ٢١٥
 مسيلة (الكذاب) : ٤٦
 مطيع بن إلياس : ٤١
 معالي (حمدان بن) : ١٥٦
 المعتمد (ال خليفة) : ٣٢
 المعري : ٤٦ ، ٧٨ ، ١٠٢ ، ١٤٦ ،
 ١٤٩ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٧٧
 ابن المقفع : ٢٦ ، ٤٠ ، ٧١ — ١٠٩ ،
 ١٩٨ ، ٢١٧
 ابن المقفع (محمد بن عبد الله) : ٦٩ ، ٧٠ ،
 منجانا Mingana : ١٠٣ ، ١٩٦
 منسك Munk : ٢٢٤
 أبو منصور الخطيب : ٦٨
 المهدي (ال خليفة) : ٢٦ ، ٢٨ ، ٣١ ،
 ٣٣ ، ٤٠
 مؤيد الدين الشيرازي : ٢٥ ، ٧٧ ،
 ١٤٨ ، ١٥٧
 موسى (النبي) : ٣٨ ، ١٢٩ ، ٢٠٧ ،
 ٢٠٨ ، ٢١٤ ، ٢١٥
 موسى بن ميمون : ٢٢٤
 الميثمي : ٦٨

(ن)

النجاشي : ١٥٣ ، ١٥٦ ، ١٦٢

لين Lane : ١٠٤

(م)

ماجيلويه : ٦٨
 ابن ماسويه (يوحنا) : ١١٥
 ماسينيون Massignon : ٢٥ ، ٣٦ ،
 ١٠٢ ، ١٢٣ — ١٢٥ ، ١٢٨ ،
 ١٣٥ ، ١٣٧ ، ١٤٩ ، ١٥٦ ،
 ١٦١ — ١٦٥ ، ١٧٤ ، ١٧٨ ،
 ١٨٦
 الأموت : ٢٩ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ١٢٨ ،
 ١٣٥
 ماني : ١٣ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٣ ، ٣٦ ،
 ٣٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٢٠٧ ، ٢١٠
 مالتر Malter : ١٥٣ ، ١٦٩
 الماوردى : ١١٩
 (زكي) مبارك : ١٨٥
 المبرد : ٦٦
 ميثرا Mithras : ١٣
 المثنبي : ٤٦ ، ١٦٠
 أبو مجالد : ١٨٣ ، ١٨٤
 المجريطي : ١١٥
 المجلسي : ١٥٦
 أبو المحاسن بن تغري بردى : ١٨٠ ، ١٨٢
 الحمصاني (أحمد بن عمر) : ٦٧
 محب الدين الخطيب : ٦٦
 المرتضى (أحمد بن يحيى) : ٧٧ ، ١٦٣ ،
 ١٦٤ ، ١٧٧ ، ١٨٣ — ١٨٥
 المرتضى (السيد) : ٦٩ ، ١٨١
 مرجوليوث Margolioth : ١٤٨ ،
 ١٤٩ ، ١٥٩
 المردار (أبو موسى) : ١٨٤

١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢٦ ، ١٥٨ ،
١٥٩ ، ١٧٦

هوتسما Houtsma : ١٧٧

هورتن Max Horten : ١٤٠ ، ١٥٦ ،
١٦٤ ، ١٧١ ، ١٧٦

هورفنز Horovitz : ١١٨

(ابن الحسن بن) الهيثم : ١٦٥ ، ١٧٠

(و)

والية بن الحباب : ٤١

ابن وحشية : ١٩١

الوراق (أبو عيسى) : ٣٦ ، ١١٢ ،

١٦٧ ، ١٨٠ — ١٨٣ ، ١٨٧ ،
١٨٨

ورقة بن نوفل : ٩١

عتبة بن أبي وقاص : ١٣٢

(ي)

اليازجي (ابراهيم) : ٦٩ ، ١٧٧

اليافعي : ١٥٥ ، ١٦٩ ، ١٧٨ ، ١٧٩

ياقوت (الحموي) : ٧٧ ، ١٠٢ ، ١٥٩ ،
١٦٠

أبو يحيى : ٣٢

يحيى بن زياد الحارثي : ٤١

يحيى بن عدي : ١٨١

يزدانيخت : ٣٢

يشتيان Justinianus : ٦٢

يعقوب بن داود : ٣١

يعقوب بن الفضل : ٣٠

يعقوب بن الفضل (ابنته) : ٣٠

اليقوي : ١٨١

ابن النديم : ٣٣ ، ١٥٦ ، ١٦١ ، ١٦٥ ،
١٧٧ ، ١٩٩ ، ٢١١ ، ٢١٥ ، ٢٢٥

(أبو إسحاق) النصيبي : ١٩٩

النظام : ١١٩ ، ١٢٩ ، ١٢٢ ، ١٥٧ ،
١٧١

نعمان : ٣٣

نكلسون Nicholson : ١٤٨

نلينو Nallino : ٦٤ ، ١٧٨ ، ١٩٠

أبو نواس : ٣٧ ، ٣٨ ، ١٩٨

النوبختي (أبو سهل) : ١٦١

النوبختي (أبو محمد) : ١٣٧ — ١٣٩ ،
١٤٥

نيرج Nyberg : ٤١ ، ٤٤ ، ٤٦ ،
٤٧ ، ٧٦ ، ١٠٠ ، ١١١ ، ١٢١ ،

١٦١ — ١٦٥ ، ١٧٧ ، ١٨٠ ،

١٨١ ، ١٨٣ ، ١٨٥ ، ١٨٦

نيلدكه Nöldke : ٥٤ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٦٤

(ه)

الهادي (موسى — الخليفة) : ٢٨ ،
٣٠ — ٣٤

(عبد الرحمن بن أبي) هاشم : ٦٨

الهاشمي (عبد الله بن اسماعيل) : ١٢٨

اسرائيل هاليقي : ١٥٣

ابن الهبارية : ١٥٩

هرتل Hirtel : ٥٤

هرشفلد Hirschfeld : ٦٦ ، ٦٧

هرمس Hermes : ١٢ ، ٢٢٣

ابن هشام (صاحب السيرة) : ١٠٥

هالر Heller : ١٥٦

(حسين) الهمداني : ٧٧ ، ٧٨ ، ٩٩ ،

جدول الأخطاء المطبعية

صواب	خطأ	س	ص
شوكة	شجرة	١٢	١٥
تعد	تعتبر	٣	١٦
تطوره	نطوره	١٣	٢٣
عنه	عنهم	٨	٢٦
من ٤٠ وما يليها، من ٧٥ وما يليها	من ... من ...	٥ من أسفل	٢٧
âge	ge	السطر الأخير	٢٩
الدرس	الدرس	٣	٣١
يقتل	يقل	٤	
بين محمد	بن محمد	٤ من أسفل	٣٢
رغبة	رغبة	٨	٣٤
العبث	البعث	١٧	
أبان	إبان	١٦	٣٧
جوهريين	جوهريين	١٦	٣٨
L'opera	Le opere	٣ من أسفل	٤٠
بعد	بعد	١٣	٦٦
ما	ما	٩	٦٨
ابن أبي	ابن	٢	٦٩
اسم	اسمه	١٠	
بعدها	يعتبرها	١٣	
p. 1	p.	السطر الأخير	٧٧
الآحاد والأفراد	والآحاد والأفراد	٥	٧٩
وصلى	صلى	١	٨٠
ذرية	ذريئة	٢	
فص	نص	١٤	

ص	س	خطأ	صواب
٨١	٢	المكحول	المكحول
	١٠	نضيق	نضيق* (وفي الهامش يكتب: (ص ٦٦)
	١٢	عوذاً	عوذاً (وبحذف الترتيم الذي بالهامش)
	١٨	< >	يحذفان
٨٢	١٣	محمد ...	محمد الشافع في أمته يوم الدين؛ وعلى صنوه ابن عم الرسول، وزوج البتول، على ...
٨٣	٩	دون	دَرَن
	١٥	الله*	الله*
٨٤	٢	جوهرة	جوهرة
	١٣	تحمل	تحمل
	١٥	كسبها	كسبها
		منهما	منها
٨٥	١٨	ختم	الحقنم
		بن أبي طالب الهام	بن أبي طالب خراب الهام
٨٦	٨	الأجاجيد	الأجاويد
٨٧	١٠	عجراها	عجراها
٨٩	٦	الملحدة	الملحدة
٩٠	٤	غير متضمنة	غير ما تضمنته
	١٤	توضع النجمة بعد « إلى »	
	١٥	الشرذمة	رد الشرذمة
٩١	٥	الارتكاض	الارتكاض
٩٣	١٢	على	عن
٩٤	٥	أنه	إنه
٩٦	س ٢ من أسفل	س س	س ٥ ص ٩٦ (أصلح في بعض)
	س ٣	س س	س ٨ ص ٩٧
	س ٤	س س	س ٦ ص ٩٧ (النسخ)
٩٧	١٨	كان	كانت

س	س	خطأ	مواب
٩٨	١٧	مختلط	مختلاف
٩٩	١	شذرات	٢ - شذرات
١٠٠	السطر الأخير	انظر الثامن من مبدئه	انظر مستهل الفصل التاسع
١٠١	٦ من أسفل	ص ١١٦	ص ١١٤ تعليق ١
١٠٢	١٣	مُغسل	مُغسل
١٠٣	السطر الأخير	س ٩	ص ١٢١
١٠٦	٩	مفلول	مفلول
١١١	٣ من أسفل	يستبدون	يستبدون
١١٢	٩	٣ -	٤ -
١١٧	١٥	كتابتنا	في كتابنا
١١٩	٨ من أسفل	الشيقي	الشائق ، وكذلك أينما ورجد
١٢٢	السطر الأخير	ص ١١٤	ص ١٠٤
١٢٣	١١	القاهرة	القاهرة
١٣٦	٨	ذكرى	ذكر
١٤٠	٢	بين	تخذف
	٢٤	لعله	بالبوذين - لعله
	٢٥	التصحيح	البيان
١٤٤	١٧	الست	الست
١٤٩	١٥	رليس	وليس
	٨		Franz
١٦١	٤ من أسفل		für Gesch. d. Philos.
١٧٣	٧	وقوم	— وقوم
١٧٦	٣ من أسفل	الأدبية	لنقد الكتب
١٧٧	٤ من أسفل	ابن التاج	ابن القارح
١٨١	٤ من أسفل	في سنة	تخذف
			Franz
			foir .

مؤلفات

الدكتور عبد الرحمن بروي

١ - مذكرات

الزمان الوجدي
معموم الشباب

ب - دراسات أوربية

الموت والعبقريّة

خلاصة الفكر الأوربي

ظهر منها :

- ١ - نيتشه (الطبعة الثانية) ٥ - أرسطو (الطبعة الثانية)
- ٢ - اشبنجلر (» ») ٦ - ربيع الفكر اليوناني (» »)
- ٣ - شوبنهاور (» ») ٧ - خريف الفكر اليوناني (» »)
- ٤ - أفلاطون (» »)

ج - دراسات إسلامية

- ١ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (في جزئين)
- ٢ - من تاريخ الإلحاد في الإسلام

د - ترجمان

الروائع المائة - ظهر منها :

- ١ - أيشندورف : من حياة حائر باثر ٣ - جيته : الديوان الشرقي
- ٢ - فوكيه : أندين ٤ - بيرن : أسفار اتشيلد هارولد
- ٥ - جيته : الأنساب المختارة

طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر